

فتہ اسلامی کے ذیلی ماتخذ



www.besturdubooks.net

مولانا محمد نعمان صاحب

انوار المعارف پکراچی

”قیاس، اجتہاد، اہتمام حال، مصلح مرسلہ، عرفہ عادت،
سد ذرائع، قول صحابی، شرائع من قبلنا“
اُردو زبان میں پہلی مرتبہ سیلی مباحث کے ساتھ

فِقْہِ اِسْلاَمی کے ذیلی مآخذ

مولانا محمد نعمان صاحب



اِذَا زُكِرَ الْمَعْجَانُ فَذِكْرُ الْاُحْيٰی

جملہ حقوقِ ملکیت بحق اِذَا زُةَ الْمَعَارِفِ کراچیؑ محفوظ ہیں

بند وخت انسان کی طرف سے کتابِ خدا

”فقہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ“

کے جملہ حقوقِ ملکیت ”اِذَا زُةَ الْمَعَارِفِ کراچیؑ“ کو حاصل ہیں۔ کوئی شخص یا ادارہ بلا اجازت غیر قانونی طباعت، اشاعت اور فروخت کا مجاز نہیں۔ بصورت دیگر ان کے خلاف قانونی کارروائی کی جائے گی۔

محمد نعیم

۱۳۳۵/۴/۲۷
۲۰۱۳/۲/۲۸

بہتمام : محمد مشتاق منجھٹ

بع جدید : جمادی الثانیہ ۱۴۳۵ھ - اپریل ۲۰۱۴ء

طبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی

شر : اِذَا زُةَ الْمَعَارِفِ کراچیؑ

ملنے کے پتے:

اِذَا زُةَ الْمَعَارِفِ کراچیؑ

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161, 021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

✽ مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴ ✽ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

✽ ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور

✽ بیت الکتب گلشن اقبال، کراچی ✽ مکتبہ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	عنوان
۲۲	عرض مؤلف.....
۲۹	قیاس کی اغوی تحقیق.....
۲۹	قیاس کی اصطلاحی تعریف.....
۲۹	عبد الجبار معتزلی کے نزدیک.....
۲۹	امام ابو ہاشم رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۳۰	امام ابو الحسنین ہسری رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۳۰	علامہ آمدی کا امام ابو ہاشم اور عبد الجبار معتزلی کی تعریفات پر رد.....
۳۰	قاضی بیضاوی رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۳۰	علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۳۱	علامہ آمدی اور علامہ ابن حاجب رحمہما اللہ کے نزدیک.....
۳۱	علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۳۱	ملاحیون رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۳۱	امام ابو ہریرہ رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی جامع تعریف.....
۳۲	قرآن کریم سے دو مثالیں.....
۳۳	حدیث رسول سے دو مثالیں.....
۳۴	حجیت قیاس پر چوبیس (۴۲) آیات سے استدلال.....
۳۵	امام شافعی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر چھ آیات سے استدلال.....
۳۶	حجیت قیاس پر امام شافعی رحمہ اللہ کے تین دلائل.....
۳۸	امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی تعریف.....
۳۹	علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر اٹھارہ آیات سے استدلال.....

صفحہ نمبر	عنوان
۵۶	۱۔ بت قیاس پر چودہ احادیث سے استدلال
۵۶	۲۔ ام شافعہ رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر حدیث سے استدلال
۵۷	۳۔ امہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر سائر احادیث سے استدلال
۶۳	۴۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً قیاس کا ثبوت
۶۵	۵۔ احادیث جن میں مماثلت کی بنیاد پر احکام منبسط کیے گئے
۶۸	۶۔ امامہ کرام نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا
۷۰	۷۔ حجیت قیاس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال
۷۱	۸۔ حجیت قیاس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال
۷۱	۹۔ امہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر آثار صحابہ سے استدلال
۷۲	۱۰۔ امامہ کرام اور قیاس سے استنباط
۷۴	۱۱۔ فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی استنباط
۷۶	۱۲۔ حجیت قیاس کے عقلی دلائل
۷۹	۱۳۔ امامہ ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
۸۰	۱۴۔ امام ابوالحسن بصری رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
۸۱	۱۵۔ امامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
۸۲	۱۶۔ امام نزالی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر فلسفی انداز میں استدلال
۸۴	۱۷۔ قرین انسانی فطرت ہے
۸۶	۱۸۔ مبین قیاس کے دلائل اور ان کے جوابات
۹۳	۱۹۔ غلط بیان
۹۵	۲۰۔ ارکان قیاس
۹۵	۲۱۔ قیاس کے چار ارکان ہیں

صفحہ نمبر	عنوان
۹۶	رکنِ اول و دوم.....
۹۶	رکن سوم.....
۹۶	قیاس کے لیے چار شرائط.....
۹۸	رکن چہارم.....
۹۸	علت کی تعریف.....
۹۹	علت اور حکمت میں فرق.....
۹۹	شرائط علت.....
۹۹	متفق علیہ شرائط علت چار ہیں.....
۱۰۱	وصف مناسب کی اقسام.....
۱۰۲	المناسب المؤثر.....
۱۰۲	المناسب الملائم.....
۱۰۲	المناسب المرسل.....
۱۰۳	المناسب الملغی.....
۱۰۵	قیاس کی اقسام.....
۱۰۵	قیاس العکس، قیاس الطرد.....
۱۰۵	قیاس ظنی ہے یا یقینی.....
۱۰۵	قیاس اور دالالت النص میں فرق.....
۱۰۶	قیاس اور استحسان میں فرق.....
۱۰۷	مسائلک العلة.....
۱۰۷	مشہور مسائلک تین ہیں.....
۱۰۷	۱. النص.....

صفحہ نمبر

عنوان

۱..... اجماع..... ۱۰۹

۲..... اجتہاد فقہی..... ۱۰۹

۳..... یس ونصوص کے مابین معارضہ..... ۱۱۰

۴..... یس اور خبر واحد..... ۱۱۰

۵..... واحد قیاس سے مقدم ہے..... ۱۱۱

۶..... مناف کے ہاں ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے..... ۱۱۱

۷..... یس کا قانونی مقام..... ۱۱۵

۸..... دو دو تعزیرات اور قیاس..... ۱۱۶

قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس (۲۰) مثالیں

۱..... سجدہ تلاوت کی رکوع کے ذریعہ ادائیگی..... ۱۱۸

۲..... مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں..... ۱۱۹

۳..... سجدہ کی آیت کا دور کعتوں میں تکرار..... ۱۲۰

۴..... مہر مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن لگتی ہے..... ۱۲۱

۵..... مباشرت فاحشہ سے نقض وضو..... ۱۲۱

۶..... زمین کے غاصب پر ضمان..... ۱۲۲

۷..... پڑوسی کسے کہیں گے..... ۱۲۲

۸..... آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم..... ۱۲۳

۹..... مستامن کی وکالت کب تک باقی رہے گی..... ۱۲۴

۱۰..... تعلیق طلاق کا ایک مسئلہ..... ۱۲۴

۱۱..... شہود احصان کا رجوع..... ۱۲۵

۱۲..... متعدد لوگوں کا کنوڑا میں مرد مارا جانا..... ۱۲۶

صفحہ نمبر	عنوان
۱۲۷	۱۳. آدھے مکاتیب کی مولیٰ سے خریداری.....
۱۲۸	۱۴. لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ.....
۱۲۹	۱۵. راستہ میں انتقال کر جانے والے حاجی کی طرف سے حج کیا جائے.....
۱۳۰	۱۶. مسافر گھر واپس آکر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟.....
۱۳۰	۱۷. قسم کھانی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا پھر نو روپیہ میں بیچ دیا.....
۱۳۱	۱۸. دھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ.....
۱۳۳	۱۹. شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی.....
۱۳۳	۲۰. معتوہ بیٹے کیلئے والد کا باندی خریدنا.....

استحسان

۱۳۳	لفظ استحسان کی لغوی تحقیق.....
۱۳۵	استحسان کی اصطلاحی تعریف.....
۱۳۵	امام کرشی رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۱۳۶	عالم سرخسی رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۱۳۸	عالم صدر الشریعہ رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۱۳۸	عالم ابن نجیم رحمہ اللہ کے نزدیک.....
۱۳۹	استحسان کا ثبوت قرآن کریم سے.....
۱۴۱	استحسان کا وجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں.....
۱۴۳	حنفرات صحابہ سے استحسان پر عمل کے نظائر.....
۱۴۶	استحسان کا ثبوت اجماع امت سے.....
۱۴۷	استحسان کی مثالیں فقہاء کی عبارات میں.....
۱۴۹	استحسان کا ثبوت تاریخ اسلام سے.....

صفحہ نمبر	عنوان
۱۴۹	استحسان کے منکرین اور ان کے دلائل
۱۵۲	مانعین کے دلائل پر ایک نظر
۱۵۳	استحسان تمام مذاہب فقہ میں
۱۵۶	فقہ حنبلی سے استحسان کے نظائر
۱۵۸	فقہ شافعی سے استحسان کے نظائر
۱۶۵	انکار استحسان کی اہم وجہ
۱۶۸	استحسان کا عام فقہی تصور
۱۶۸	آداب معاشرت سے متعلق احکام
۱۶۹	اسلامی تشخیص کو اجاگر کرنے والے احکام
۱۶۹	سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام
۱۶۹	مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام
	استحسان کی اقسام
۱۷۰	۱..... استحسان نہی
۱۷۱	استحسان نہی کی مثالیں
۱۷۳	۲..... استحسان اجماعی
۱۷۳	استحسان اجماعی کی مثالیں
۱۷۴	۳..... استحسان قیاسی
۱۷۶	استحسان قیاسی کی مثالیں
۱۷۷	۴..... استحسان مصلحتی
۱۷۸	استحسان مصلحتی کی مثالیں
۱۷۸	۵..... استحسان اضطرورت

صفحہ نمبر	عنوان
۱۷۹	۱..... امتحان ضرورت کی مثالیں
۱۸۰	۲..... امتحان عرفی
۱۸۱ امتحان عرفی کی مثالیں
۱۸۱ امتحان کی قیاس پر ترجیح کی مثالیں
۱۸۱	۱..... سبأء طیور کے جھوٹے کا مسئلہ
۱۸۱	۲..... سواری پر نماز جنازہ کا مسئلہ
۱۸۳	۳..... تمام مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے زکوٰۃ کا سقوط
	استصحابِ حال
۱۸۴ استصحاب کا لغوی معنی
۱۸۵ استصحاب کی اصطلاحی تعریف
۱۸۶ حجتِ استصحاب پر دلائل
۱۸۷ قرآن کریم سے
۱۸۷ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے
۱۸۸ اجماع است سے
۱۸۸ عقلی دلائل
۱۸۹ استصحاب اور ائمہ اربعہ
۱۹۰ استصحاب کی اقسام
۱۹۱	۱..... استصحاب البراءة الأصلية
۱۹۱	۲..... استصحاب مادل الشرع أو النقل علی وجودہ
۱۹۲	۳..... استصحاب الحكم
۱۹۲	۴..... استصحاب الوصف

صفحہ نمبر	عنوان
۱۹۳	تہاب اجماع.....
۱۹۵	تہاب کا حکم.....
۱۹۷	تہاب کی مثالیں.....
۱۹۷	...شک ناقض وضو نہیں.....
۱۹۷	...ذباغ کی اصل تحریم ہے.....
۱۹۸	۱..... پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے.....
۱۹۸	...انگور کارس اور نبید تمر اصلاً حلال ہے.....
۱۹۹	...شک کی صورت میں طلاق رجعی مانی جائے گی.....
۱۹۹	تہاب پر مبنی قواعد.....

مصالح مرسلہ

۲۰۰	۱۔ مصالح مرسلہ کی تعریف.....
۲۰۰	۲۔ مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل.....
۲۰۱	۳۔ مصالح مرسلہ کی حجیت قرآن سے.....
۲۰۲	۴۔ مصالح مرسلہ کی حجیت سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے.....
۲۰۳	۵۔ مصالح مرسلہ کی حجیت تعامل صحابہ سے.....
۲۰۶	غنی دلائل.....
۲۰۶	۶۔ مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی شرائط.....
۲۰۹	۷۔ محبت کی اقسام.....
۲۱۰	۸۔ بیع کا طریقہ.....
۲۱۰	۹۔ مصالح مرسلہ اور ائمہ کا اختلاف.....

صفحہ نمبر	عنوان
۲۱۰	احناف کا مسلک
۲۱۲	شوافع کا مسلک
۲۱۳	مالکیہ کا مسلک
۲۱۳	حنابلہ کا مسلک
۲۱۴	مصالح اور انصوص کا تعارض
۲۱۵	مصالح مرسلہ پر مبنی اقدام میں تبدیلی کا امکان
۲۱۶	مصلحت و قیاس میں فرق
۲۱۷	مصالح مرسلہ پر دال قواعد

عرف و عادت

۲۱۷	مشروعیت عرف
۲۱۹	تشریع اسلامی میں عرف و عادت کا مقام
۲۲۰	عرف کا لغوی معنی
۲۲۲	عرف کا اصطلاحی معنی
۲۲۳	عادت کا لغوی معنی
۲۲۴	عادت کا اصطلاحی معنی
۲۲۵	عرف کی حجیت قرآن سے
۲۲۶	ایک شبہ کا جواب
۲۲۷	عرف کی حجیت حدیث سے
۲۳۰	عرف کی حجیت اجماع سے
۲۳۱	عرف کی حجیت قیاس سے

صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۲	رف کی حجیت ائمہ اربعہ کے نزدیک
۲۳۴	رف و عادت کے درمیان فرق
۲۳۵	رف اور اجماع کے مابین فرق
۲۳۶	رف کے معتبر ہونے کی شرائط
۲۳۸	رف صحیح و عرف فاسد
۲۳۸	عرف صحیح
۲۳۹	عرف فاسد
۲۳۹	رف کی اقسام
۲۳۹	عرف عام
۲۴۱	عرف خاص
۲۴۲	رف عام و خاص کا اعتبار
۲۴۳	رف عام و عرف خاص میں حکم کے اعتبار سے فرق
۲۴۴	رف لفظی کی تعریف
۲۴۴	رف عملی کی تعریف
۲۴۵	رف لفظی و عملی کی تاثیر
۲۴۷	رف عموم نص سے متعارض ہو
۲۴۸	رف کا تعارض نص خاص سے
۲۴۹	رف و عادت پر مبنی نصوص
۲۵۱	رف کا تضاد قیاس سے
۲۵۲	واعد عامہ سے تعارض

صفحہ نمبر

عنوان

- ۲۵۲ عرف ظاہر مذہب کے خلاف
- ۲۵۳ عرف کے سبب عدول عن المذہب
- ۲۵۳ کیا عرف بدلنے سے بار بار حکم بدلے گا
- ۲۵۳ عرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت
- ۲۵۵ شریعت کے خلاف عرف معتبر نہیں
- ۲۵۵ اپنے زمانہ کے عرف کو نہ جاننے والا مفتی جاہل ہے
- ۲۵۶ مسائل قضا میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ کی علت
- ۲۵۶ امام محمد رحمہ اللہ کی عادت شریفہ
- ۲۵۶ لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا
- ۲۵۷ فتویٰ کی تبدیلی عرف کی بناء پر
- ۲۵۸ عرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر
- عرف اور تغیر زمانہ پر مبنی پچیس (۲۵) اہم فروعات کا ذکر
- ۲۵۸ ۱۔ امور دینیہ پر اجرت کے جواز کی وجہ
- ۲۵۹ ۲۔ مشترک اجیر پر ضمان
- ۲۶۰ ۳۔ ظاہری عدالت کافی نہیں
- ۲۶۰ ۴۔ حاکم کے علاوہ سے بھی جبر و اکراہ ممکن ہے
- ۲۶۱ ۵۔ عورتوں کو عبادات کیلئے دخول مسجد سے ممانعت کی وجہ
- ۲۶۱ ۶۔ جھوٹی شکایت کرنے پر ضمان
- ۲۶۳ ۷۔ یتیم کے مال کو مضاربہ پر لینا صحیح نہیں

صفحہ نمبر	عنوان
۲۶۳	۸.....وقف کی زمین غصب کرنے پر ضمان
۲۶۴	۹.....وقف کی جائیدادوں کو کرایہ پر اٹھانے کا مسئلہ
۲۶۴	۱۰.....فیصلے میں قاضی اپنے علم پر مدار نہ رکھے
۲۶۵	۱۱.....بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانا
۲۶۶	۱۲.....شوہر کی طرف سے استثناء کا دعویٰ بالبیہۃ قبول نہیں
۲۶۶	۱۳.....مہر معجل لئے بغیر عموماً بیوی شوہر کو قابو نہیں دیتی
۲۶۷	۱۴.....کل حل علی حرام سے بلا نیت طلاق
۲۶۸	۱۵.....جہیز کی ملکیت کا مسئلہ
۲۶۹	۱۶.....شوہر کی وفات کے بعد مہر مؤجل کے متعلق بیوی کا قبول
۲۷۰	۱۷.....مزارعت کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ
۲۷۰	۱۸.....وقف کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ
۲۷۱	۱۹.....طلب خصوصیت میں تاخیر سے شفعہ کا سننوط
۲۷۱	۲۰.....غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح
۲۷۲	۲۱.....راستہ کی مٹی پاک ہے
۲۷۳	۲۲.....بیع الوفاء کا جواز
۲۷۳	۲۳.....احصناع کا جواز
۲۷۴	۲۴.....سقاء سے پانی لینا
۲۷۴	۲۵.....آٹے اور روٹی کو قرض لینا
۲۷۵	عرف پر مبنی پندرہ اہم فروعات کا ذکر
۲۷۹	عرف و عادت سے متعلق فقہی قواعد

صفحہ نمبر

عنوان قول صحابی

۲۸۱ عدالت صحابہ
۲۸۲ صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار اور ان کی حجیت
۲۸۳ الفاظ صحابی کے درجات
اقوال صحابہ کی اقسام اور ان کی تشریحی حیثیت	
۲۸۴ ۱..... حیات نبوی میں قول
۲۸۴ ۲..... رحلت نبوی کے بعد قول جو سنت کے مطابق
۲۸۵ ۳..... جس کی اضافت عہد نبوی کی طرف ہو
۲۸۶ ۴..... ان مسائل سے متعلق قول جن میں عقل کا دخل نہیں
۲۸۷ ۵..... جس پر تمام صحابہ کا اتفاق ہو
۲۸۸ ۶..... تفسیر اور اسباب نزول سے متعلق قول
۲۸۹ ۷..... ذاتی رائے جس میں صحابی اکایا ہو
۲۸۹ ۸..... جس قول سے رجوع ثابت ہو
۲۸۹ ۹..... بظاہر قرآن و سنت کے خلاف ہو
۲۹۰ فتاویٰ صحابہ رضی اللہ عنہم
۲۹۲ غیر قیاسی مسائل
۲۹۴ قیاسی مسائل
۲۹۵ اختلاف صحابہ رضی اللہ عنہم
۲۹۵ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم
۲۹۶ افعال صحابہ رضی اللہ عنہم
۲۹۷ قیاس صحابہ رضی اللہ عنہم

صفحہ نمبر

عنوان
سد زرائع

۲۹۸ سد زرائع کا لغوی معنی
۲۹۹ سد زرائع کی اصطلاحی تعریف
۳۰۰ سد زرائع کا مطلب
۳۰۰ قرآن میں سد زرائع کے نظام
۳۰۱ احادیث میں سد زرائع کے نظام
۳۰۵ اجماع میں سد زرائع کے نظام
۳۰۶ سد زرائع اس امت کی خصوصیت ہے
۳۰۶ سد زرائع کی حکمت
۳۰۷ احکام شرعیہ کی اقسام
۳۰۹ وسائل کی اقسام
۳۰۹ اسباب قریبہ کی اقسام
۳۱۰ اسباب قریبہ کی احکام
۳۱۰ سد زرائع میں اعتدال
۳۱۱ سد الذرائع کے سلسلے میں احناف و مالکیہ کا مطمح نظر
۳۱۳ مالکیہ اور سد الذرائع
۳۱۴ مالکیہ کے ہاں سد الذرائع کے تحت بیوع آجال کی ممانعت
۳۱۵ سد زرائع کے تحت حیلوں کے باوجود زکوٰۃ کا عدم سقوط
۳۱۶ سد زرائع میں مبالغہ کی ایک مثال
۳۱۷ سد زرائع میں غلو سے اجتناب
۳۱۷ سد زرائع کے ذکر پر مشتمل کتب مالکیہ
۳۱۸ سد زرائع

صفحہ نمبر	عنوان
۳۱۹	پانی نہ دینے کی صورت میں موت پر دیت کا وجوب.....
۳۱۹	بیع عینیہ کی ممانعت.....
۳۲۰	حنابلہ کے ہاں سد زرائع کے باب میں بعض دیگر استنباطات.....
۳۲۰	سد زرائع کے بیان پر مشتمل کتب حنابلہ.....
۳۲۱	احناف اور سد زرائع.....
۳۲۱	۱..... احناف کا قیاس کے باب میں سد زرائع سے استفادہ.....
۳۲۳	۲..... احناف کا استحسان کے باب میں سد زرائع سے استفادہ.....
۳۲۳	استحسان مصلحت کی مثال.....
۳۲۴	علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ کا لفظ قطع الذریعہ کا استعمال.....
۳۲۴	ملا علی قاری رحمہ اللہ کا سد زرائع کے اہم ضابطوں وفقہ حنفی کے موافق قرار دینا...
۳۲۶	شیخ عبدالحق مندث دہلوی رحمہ اللہ کا سد زرائع کے ضابطے سے استدلال.....
۳۲۶	علامہ آوسی رحمہ اللہ کا سد الباب کے لفظ کا استعمال.....
۳۲۷	شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ کا سد المذریعہ کے لفظ کا استعمال...
۳۲۸	احناف کے ہاں کتابیہ سے نکاح کی ممانعت.....
۳۲۸	ابتداء میں شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم.....
۳۲۹	جوان خواتین کو چہرہ چھپانے کا حکم.....
۳۲۹	آفسرز اور ججز کے لیے تحفے رشوت کے مترادف.....
۳۳۰	عورت کو اکیلے سفر کرنے کی ممانعت.....
۳۳۰	خواتین کو زیارت قبور کی ممانعت.....
۳۳۱	چست اور باریک لباس پہننے والی عورت کو دیکھنے کی ممانعت.....

صفحہ نمبر	عنوان
۳۳۱	صالحہ عورت کو فاجرہ کے سامنے بے پردہ ہونے کی ممانعت.....
۳۳۲	مطلقہ عورت کا وارث ہونا.....
۳۳۲	شوافع اور سد زرائع.....
۳۳۳	شوافع کے ہاں مسلمہ اصول میں سد زرائع سے استفادہ.....
۳۳۴	زخمی ہونے کی حالت کو حالت غضب میں بغیر غسل نہ کرنے پر قیاس کرنا.....
۳۳۴	ایک جان کے بدلے جماعت کے قتل پر اعضاء کے قتل کو قیاس کرنا.....
۳۳۵	اکابر شوافع کے ہاں سد زرائع یا اس کے مترادف کا استعمال.....
۳۳۵	امام نووی رحمہ اللہ کے ہاں سد الباب کے لفظ کا استعمال.....
۳۳۶	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کے ہاں سد زرائع کے لفظ کا استعمال.....
۳۳۷	علامہ جلال الدین خلی رحمہ اللہ کے ہاں سد الباب کے لفظ کا استعمال.....
۳۳۷	مختلف مسائل کی سد زرائع کے اصول کے مطابق توجیہات.....
۳۳۷	فتنہ کے خوف کے سبب عورت کا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنے کی ممانعت.....
۳۳۸	بغیر ضرورت آمر دکی طرف دیکھنے کی ممانعت.....
۳۳۸	اجنبی عورت کے جسم کو چھونے کی حرمت.....
۳۳۹	دستک کے وقت عورت کو سخت آواز سے جواب دینے کا حکم.....
۳۳۹	حالت فتنہ میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی ممانعت.....
۳۴۰	مسلمان خواتین کو کافر خواتین سے بے پردگی کی ممانعت.....
۳۴۰	نتائج بحث.....

شرائع من قبلنا

۳۴۱	شریعت سابقہ کسے کہتے ہیں.....
-----	-------------------------------

صفحہ نمبر	عنوان
۳۴۲	شریعت سابقہ اور امت کی آراء.....
۳۴۴	محل نزاع کی نشاندہی.....
۳۴۵	قائلین کے دلائل.....
۳۴۵	قرآن کریم سے.....
۳۴۸	احادیث رسول سے.....
۳۴۹	عقلی دلائل.....
۳۵۰	مانعین کے دلائل.....
۳۵۲	مانعین کے دلائل کا جائزہ.....
	بشرائع سابقہ سے متعلق احکام کی پانچ اقسام
۳۵۴	۱..... عقائد سے متعلق احکام.....
۳۵۵	۲..... جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں.....
۳۵۵	۳..... جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے.....
۳۵۶	۴..... جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے.....
۳۵۶	۵..... جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اقرار یا انکار نہیں.....
۳۵۷	مذہب اربعہ میں شرائع من قبلنا کی فقہی حیثیت.....
۳۵۷	فقہ حنفی.....
۳۵۸	فقہ مالکی.....
۳۵۹	فقہ شافعی.....
۳۶۰	فقہ حنبلی.....

تقریظ

حضرت مولانا عبد القیوم حقانی صاحب مدظلہم

الحمد لحضرة الجلالة والصلوة والسلام علی خاتم الرسالة

حضرت مولانا محمد نعمان صاحب مدظلہم جواں سال عالم دین، علم و قلم، تحقیق و تصنیف اور کتاب و قرطاس کے حوالے سے جانا پہچانا اور محبوب نام ہے۔ آغازِ کار ہی میں اہم علمی، فتنہی اور تحقیقی عنوانات پر ماہتابِ علم کی چاندنی بکھیر رہے ہیں۔ موصوف کے نام سے تو پہلے سے متعارف تھا، ان کی علمی اور قلمی کام سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل تھی، لیکن اُن کی تازہ ترین علمی و قلمی کاوش ”فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ“ نے تو ان کی علمی صلاحیتوں کا اوبا منوالیا۔ بلکہ اُن سے محبت ہو گئی اور گرویدگی کی حد تک تعلقِ خاطر مستحکم ہو گیا ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے لئے تحقیقی، علمی اور تصنیفی میدان میں جو موضوع منتخب کیا ہے، یہ انتخاب موضوع ہی مؤلف کی علمی عظمتِ شان کا ثبوت ہے۔ موصوف نے موضوع کے حوالے سے مواد، دلائل، مسائل، استنباط، استدلال، توثیق، تطبیق، ترجیح، حوالہ جات اور مآخذ الغرض جس حوالے سے بھی بات کی ہے، سچی بات کی ہے۔ تفصیلی مطالعہ اور استفادہ تو تب ممکن ہوگا جب کتاب چھپ کر آجائے گی۔ اب تو صرف فہرست دیکھ سکا اور جستہ جستہ مقامات سے استفادہ کرتا رہا۔ جامعہ ابو ہریرہ کے سینئر استاذ مولانا عبدالغنی حقانی صاحب نے بھی کتاب کا مطالعہ کیا اور کتاب کے حوالے سے مولانا موصوف کو زبردست خراجِ عقیدت

پیش کیا اور تحسین و تصویب فرمائی۔ مجھے اس اعتماد کے حوالے سے بھی یہ رائے لکھنے میں کوئی جھجھک نہیں کہ خفی دبستان فکر میں ”فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ“ کو ایک اہم مقام حاصل ہوگا۔ اب تو موصوف جواں سال ہیں، آغازِ کار ہی میں جب رفتار کا یہ عالم ہے تو انجامِ کار یقیناً روشن اور مستقبل بڑا خوش آئند ہوگا۔

عبدالقیوم حقانی

۱۳۳۴/۸/۸ھ

۲۰۱۲/۶/۲۸ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض مؤلف

فقہ اسلامی کا سب سے پہلا اور بنیادی مآخذ قرآن کریم ہے، قرآن کریم تشریع اسلامی کی بنیاد پر قانون اسلامی کا اصل اصول ہے، قرآن بلا فرق و امتیاز تمام انسانوں کے لیے امام و پیشوا ہے، قرآن کریم کی حیثیت بنیادی دستور کی ہے، اس لیے اس میں اصول و کلیات کے بیان پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور معاملات کی تفصیلات اور مسائل کی فروع و جزئیات سے بحث نہیں کی گئی ہے اور اگر کہیں کی گئی ہے تو بہت کم، یہاں ہونا بھی چاہیے تھا اگر قرآن مجید میں بالعموم مسائل و معاملات پر تفصیلی بحثیں کی جاتیں تو پھر طوالت کے باعث اس کی دستوری شان باذنی نہیں رہتی، اور اگر قیامت تک پیش آنے والے مسائل اس میں بیان کر دیئے جاتے تو قرآن اتنی ضخیم کتاب بن جاتی کہ نہ صرف اس کی حفاظت و صیانت مشکل ہوتی بلکہ اس سے استفادہ بھی دشوار ہوتا، آج لاکھوں بچے، جوان اور بوڑھے قرآن کے حافظ ہیں، اور کروڑوں انسانوں کو قرآن کا اچھا خاصا حصہ یاد ہے جو اس کی حفاظت و صیانت کا بہترین ذریعہ ہے، اور مپورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ محکمہ قرآن کریم ہے، اگر قرآن فروع اور جزئیات پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہوتی تو اس سے استفادہ دشوار ہوتا۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

تعریف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره کلی لا جزئی، و حیث جاء جزئياً فماخذہ علی الکلیۃ.^(۱)

قرآن میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان کیے گئے ہیں، اور جہاں کہیں کسی جزئیہ کا بیان ہے تو وہ بھی کسی کلی کے تحت ہے۔

نیز علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالقُرآن علی اختصارہ جامع، ولا یكون جامعاً إلا والمجموع فیہ أمور کلیات. ^(۱)

قرآن اختصار کے باوجود جامع ہے اور یہ جامعیت جب ہی ہو سکتی ہے کہ اس میں امور کلی بیان کیے گئے ہوں۔

قرآن کا یہ انداز بیان ہے کہ یہ صرف اصول و کلیات کو بتلاتا ہے اور احکام کا بیان اجمالی اور کلی انداز میں کرتا ہے، اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ہر دور کے تقاضے نئے ہوتے ہیں، اور ہر ملک و علاقہ کی ضروریات اور وہاں کا ماحول دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، ان تقاضوں اور ضروریات میں اختلاف ناگزیر ہے اور ان اختلافات اور ضرورتوں کی وجہ سے کوئی ایک جامد قانون ہر ملک اور زمانہ کے لیے مفید نہیں ہو سکتا، قانون کو متحرک اصولی دائرہ میں رہتے ہوئے لچکدار اور بدلے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت رکھنے والا ہونا چاہئے، اس لیے قرآن نے اصول و کلیات بیان کیے ہیں اور تمثیلات کے ذریعہ اسلامی فکر کی راہوں کو واضح کیا ہے جن کے تحت قیامت تک پیدا ہونے والے مسائل حل ہو سکتے ہیں، اور قانون ترتیب، فروع و جزئیات کا تفصیلی حکم بیان کرنے کی ذمہ داری فقہائے کرام کے ذمہ ہے۔

قرآن کریم نے تشریح و تفصیل کو سنت کے حوالے کیا، اور ہمیں سنت کی پیروی کا حکم دیا:

”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ“ ^(۲)

اور رسول تمہیں جو کچھ دیں وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں اس سے رُک جاؤ، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

(۱) الموافقات : الدلیل الاول عنی الکتاب، المسألة الخامسة، ج ۴ ص: ۱۸۱

(۲) الحشر: ۷

اس سے سنت کا مقام واضح ہو کر سامنے آ جاتا ہے، سنت کے بغیر قرآن کے مطالب متاخذ کو پورے طور پر نہ سمجھا جاسکتا ہے اور نہ اس کے اجمال کی تشریح کی جاسکتی ہے۔
شریع اسلامی میں قرآن کریم کے بعد سنت رسول کا مقام ہے، سنت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول فعل اور تقریر کا نام ہے، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کہی گئی یا کوئی کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا پ نے اسے سنایا دیکھا اور سکوت اختیار فرمایا تو یہ بھی سنت ہے۔

سنت کا مقام اگرچہ قرآن کے بعد ہے اس لیے کہ سنت قرآنی اجمال کی تفصیل ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خود قرآن مجید نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو وحی بتایا ہے:

”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ“ (۱)

اور یہ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے۔

سورہ احزاب میں ارشاد فرمایا:

”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ (۲)

حقیقت یہ ہے کہ تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات میں ایک بہترین نمونہ ہے۔
ان آیات سے معلوم ہوا کہ دین کے بارے میں جو کچھ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلا وہ حق تعالیٰ کا فرمودہ تھا، اور خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ حدیث لکھا کرتے تھے یعنی جو کچھ آپ دین کے متعلق فرماتے حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اسے قلم بند کر لیا کرتے تھے، آپ ہی کا بیان ہے ایک دفعہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر ہیں بہت سی باتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم غصہ کی حالت میں فرمایا

کرتے ہوں گے اس لیے حدیث نہ لکھا کرو، حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا، اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا کہ تم لکھا کرو پھر اپنے منہ کی طرف انگلی سے اشارہ کر کے فرمایا کہ میری زبان سے حق کے سوا اور کوئی بات نہیں نکلتی:

عن عبد اللہ بن عمرو قال کنت اکتب کل شیء اسمعه من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارید حفظہ، فنهتني قریش وقالوا: اکتب کل شیء تسمعه ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر یتکلم فی الغضب والرضا فامسکت عن الکتاب، فذکرت ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأوما بأصبعه إلی فیہ فقال: اکتب فوالذی نفسی بیدہ ما یخرج منه إلا حق. (۱)

دوسری طرف آپ کی پوری زندگی لائق اتباع نمونہ ٹھہری، اسی لیے قرآن نے پورے وضاحت کے ساتھ غیر مشروط طریقے پر حکم دیا:

”وَمَا اسْأَلُکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ“ (۲)

اور رسول تمہیں جو کچھ دیں وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں اُس سے رُک جاؤ، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

بہر حال سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تشریعِ اسلامی کا دوسرا ماخذ ہے۔ تشریعِ اسلامی : تیسرا ماخذ اجماع ہے، اصولیین نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے:

وهو فی اللغة الاتفاق وفي الشریعة اتفاق مجتہدین صالحین من أمة محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر واحد علی أمر. (۳)

(۱) سنن ابی داود . کتاب العم . باب فی کتاب العلم، ج ۳ ص ۳۱۸، رقم الحدیث: ۱۲۶۰

(۲) نور الأنوار، باب الإجماع، ص: ۲۱۹

(۳) الحشر: ۷

اجماع لغت میں اتفاق کو کہتے ہیں، اور شریعت میں امتِ ہدیہ کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانہ میں کسی امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔
یہ اجماع فقہی احکام کے ثبوت کے لیے مضبوط دلیل ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک دو کے ماہرین شریعت اور علماء کا ایک زبان ہو کر کوئی بات کہنا اپنے اندر بڑا وزن رکھتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا یجمع امتی علی ضلالة. ^(۱)

میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔

نیز آپ نے ارشاد فرمایا:

ید اللہ علی الجماعة فمن شذ شذ فی النار. ^(۲)

حق تعالیٰ کی برکتیں اور اس کی طاقت جماعت کے ساتھ ہے، جو شخص جماعت سے الگ گیا اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

یہ اور دوسری اس قسم کی حدیثیں اجماع کے حجت ہونے کو واضح کرتی ہیں، اور وہ آج بھی اجماع کے لیے دلیل کا کام دیتی ہیں جس میں التزام جماعت اور مشورے کا حکم دیا گیا ہے، اور افتراق سے روکا گیا ہے، یہ سب فقہی احکام میں اجماع کی حجیت ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہیں۔

پھر یہ بھی پیش نظر ہے کہ اجماع خود کتاب و سنت کی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے، اجماع کا مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ماہرین شریعت نے قرآن و سنت کو سامنے رکھا اور اس سے اسنادہ کیے بغیر جو کچھ اپنی رائے سے کہہ دیا وہ اجماع ہے، میں میں جو بات بھی کتاب و سنت سے بے نیاز ہو کر محض اپنی رائے سے کہی جائے گی وہ باطل ہے۔

(۱) سنن الترمذی: أبواب الفتن، باب ما جاء فی لزوم الجماعة، ج ۴ ص: ۴۶۶

(۲) مستدرک علی الصحیحین: کتاب العلم، ج ۱ ص: ۲۵۵ رقم الحدیث: ۴۹۳

علمائے امت یا ایسے ماہرین شریعت جو اپنی دیانت و تقویٰ میں ممتاز ہونے کے ساتھ امت کے علماء و فقہاء کے نمائندہ کہلانے کے مستحق ہوں ان کا قرآن و حدیث کی روشنی میں کسی مسئلہ پر رائے میں ایک ہو جانا بھی ایک دلیل شرعی اور قانون شریعت کا مصدر اور اس کی بنیاد ہے۔

فقہ اسلامی کے یہ تین بنیادی مآخذ ہیں، درس نظامی میں ان تینوں موضوعات پر تفصیلی مباحث سامنے آتی ہیں، جس سے کافی حد تک واقفیت ہو جاتی ہے، نیز اردو زبان میں ان تینوں موضوعات پر کچھ نہ کچھ کام ہوا ہے البدنہ قیاس، استحسان، استصحاب حال، مصلحہ مرسلہ، عرف و عادت، قول صحابی، سدّ زرائع، شرائع من قبلنا، ان موضوعات پر تفصیل نہ درس نظامی میں سامنے آتی ہیں اور نہ ہی اردو زبان میں کوئی تفصیلی کتاب باوجود تلاش بسیار کے نظر سے نہیں گزری، اس لیے بندے نے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کر کے ان موضوعات پر کام کا آغاز کیا، امام شافعی رحمہ اللہ کی ”کتاب الاہم“ اور ”الرسالة“ سے لے کر ”اصول الفقہ الاسلامی“ تک تمام متداول اصول فقہ کی کتابوں سے استفادہ کرتا رہا، اس بات کی مکمل کوشش رہی کہ ان موضوعات سے متعلق اہم مباحث یکجا کر دی جائیں، چونکہ یہ موضوعات نہایت دقیق ہیں اس لیے کافی محنت کرنی پڑی، اس بات کی بھی مکمل کوشش رہی کہ ہر بات باحوالہ لکھی جائے، اور عربی عبارت بھی نقل کی جائے تاکہ اہل علم حضرات اصل مرجع کا خود مطالعہ کریں، بندہ نے زیادہ تر ان کتابوں سے استفادہ کیا:

الفصول فی الأصول، أصول البزدوی، أصول السرخسی، المستصفی،
المحصول فی علم اصول الفقہ، روضة الناظر وجنة المناظر، نفائس
الأصول فی شرح المحصول، منهاج الوصول إلی علم الأصول، کشف
الأسرار شرح أصول البزدوی، الموافقات، البحر المحیط فی أصول
الفقہ، التقرير والتحבیر، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الوجیز
فی اصول الفقہ، أصول الفقہ الإسلامی.

نیز بندے نے قیاس کے مضمون میں مولانا محمد متین ہاشمی، اور امتحان کے مضمون میں
 • انا عبد الرحمن بخاری، اور سدّ زرائع کے مضمون میں جناب پروفیسر محمد ارشد صاحب کے
 • مضمون سے استفادہ کیا ہے۔ چوں کہ بندہ تصنیف و تالیف کے میدان کا شہسوار نہیں ہے
 • نہ اردو ادب میں مہارت ہے، درس نظامی سے فراغت کے صرف ایک سال کا عرصہ
 • زرا ہے اس لیے ان موضوعات پر لکھنے کے لیے جس قدر کثرت مطالعہ، فن سے وابستگی،
 • مارست فی الکتاب کی ضرورت تھی بندہ اس سے عاری ہے، اس لیے اس میں غلطیوں کے
 • کمالات زیادہ ہیں، اگر اس میں کوئی خامی نظر آئے تو مطلع فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔

میں ان تمام حضرات کا شکر گزار ہوں جنہوں نے میری اس تالیف میں میرے ساتھ
 • سبھی قسم کی معاونت کی، اور جناب مشتاق تقی صاحب کا بھی نہایت ممنون و مشکور ہوں
 • جنہوں نے بندے کی کتابوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ شائع کروایا۔

اللہ رب العزت اس کتاب کو پڑھنے، پڑھانے والوں کے لیے نافع اور بندے کے
 • یہ ذخیرہ آخرت بنائے، آمین۔

محمد نعمان

فاضل جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

استاذ جامعہ انوار العلوم مہراں ٹاؤن کورنگی کراچی

یکم شعبان المعظم ۱۴۳۳ھ فون نمبر ۷۶۷۵-۲۵۵۷-۰۳۳۲

قیاس

قیاس کی لغوی تحقیق

قیاس لغت میں (تقدیر) اندازہ لگانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے ”قست الأرض بالقصة“ میں نے زمین کو ناپنے کی لکڑی سے ناپا، اسی طرح کلام عرب میں مستعمل ہے:

قست الثوب بالزراع

میں نے کپڑے کو گز سے ناپا۔

لغوی اعتبار سے قیاس میں اصل اور فرع کے درمیان تساوی ضروری ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان اصل کے حکم سے جو علت مستنبط ہو رہی ہے ان کے مابین استواء ہو۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف

قیاس کی اصطلاحی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

۱..... قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي عبد الجبار: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه

بضرب من الشبه^(۱)

قیاس کسی شئی کو کسی دوسری شئی پر بعض احکام کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت کے باعث محمول کرنے کو کہتے ہیں۔

۲.. امام ابو ہاشم رحمہ اللہ (متوفی ۴۲۶ھ) فرماتے ہیں:

وقال ابو هاشم: حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه^(۲)

(۱) البحر المحيط فی اصول الفقہ: کتاب القیاس، باب الأول فی حقیقة القیاس، ج ۷ ص ۱

(۲) البحر المحيط فی اصول الفقہ: کتاب القیاس، باب الأول فی حقیقة القیاس، ج ۷ ص ۸

قیاس کسی شے کو اس کے غیر پر محمول کرنے اور اس پر اس کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۳..... امام ابو الحسن بصری معتزلی (متوفی ۲۳۶ھ) فرماتے ہیں:

القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لا اشتراكهما في علة الحكم.
علت میں اشتراک کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع میں ثابت کرنا۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے امام ابو ہاشم اور قاضی عبد الجبار، اور ابو سن بصری رحمہم اللہ کی تعریفات بھی نقل کی ہیں پھر ان تعریفات کو غیر جامع قرار دے کر باطل ٹھہرایا ہے، دیکھئے تفصیلاً: (۱)

۴..... قاضی بیضاوی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۵ھ) فرماتے ہیں:

القياس إثبات مثل حكم المعلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. (۲)

یعنی قیاس کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم علت میں اشتراک کی وجہ سے کسی دوسرے معلوم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۵..... علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ (متوفی ۷۷۱ھ) فرماتے ہیں:

القياس وهو حمل معلوم على معلوم لمساواتهما في علة الحكم عند الحامل. (۳)

یعنی قیاس، قانس کے نزدیک کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم، حکم کی علت میں تساوی پائے جانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

(۱) الاحکام فی اصول الأحکام: الأصل الخامس فی القیاس، فی تحقیق معنی القیاس

• بیان ارکانہ، ج ۳ ص ۱۸۵

(۲) الزیلعی فی شرح المنہاج: الكتاب الرابع فی القیاس، تعریف القیاس، ج ۳ ص ۳

(۳) جمع الجوامع: الأصل الرابع القیاس، ج ۲ ص ۲۰۲

۶..... علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) اور علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) قیاس کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمختار منها عند الأمدي وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل في
علة حكمه.^(۱)

یعنی قیاس حکم کی علت میں فرع اور اصل کے درمیان مساوات کا نام ہے۔

۷..... علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴ھ) فرماتے ہیں:

القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللغة.^(۲)

قیاس کسی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا ایسی علت کے ساتھ جو متحد ہو۔
اس کا ادراک محض لغت سے نہیں لیا جاسکتا۔

۸..... ملا جیون رحمہ اللہ (توفی ۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں:

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم
والعلة.^(۳)

قیاس لغت میں اندازہ لگانے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں حکم و علت کے
اعتبار سے فرع کا اندازہ اصل سے لگانے کا نام قیاس ہے۔

۹..... زیادہ جامع تعریف راقم الحروف کے خیال میں امام ابو زہرہ کی ہے:

إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه
للاشتراك بينهما في علة الحكم.^(۴)

(۱) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: الكتاب الرابع في القياس ج ۱ ص: ۲۰۳

(۲) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: الركن الرابع القياس ج ۲ ص ۱۰۵

(۳) نور الانوار ص: باب القياس، ص ۲۲۳

(۴) أصول الفقه: القياس، ص ۲۱۸

یعنی علتِ حکم میں مشارکت کے باعث امرِ غیر منصوص کا حکم امرِ منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔

قرآن کریم سے دو مثالیں

۱..... اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (۱)

اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور جوئے کے تیر، یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہذا ان سے بچو، تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔

شراب کی حرمت کی علت اسکا رہے، لہذا یہ علت جس مشروب میں بھی پائی جائے وہ شراب کے حکم میں ہے اور حرام ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۲..... ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ“ (۲)

اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لئے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف لپکو، اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔ یہ تمہارے لئے بہتر ہے، اگر تم سمجھو۔

اس آیت کریمہ نے جمعہ کی اذان کے بعد بیع و شراء کو مکروہ قرار دیا، اس کی علت یہ ہے کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد بیع و شراء میں مشغول ہونے سے اندیشہ ہے کہ آدمی نماز سے غافل ہو جائے اور بہت ممکن ہے کہ نماز سے رہ جائے، اس حکم کی علت اشتغال عن الصلاة ہے، اب یہ علت اذان جمعہ کے بعد بھی جہاں کہیں پائی جائے گی اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا۔ مثلاً اذان جمعہ کے بعد کسی مزدور کو اپنے کام میں لگائے رکھنا، رہن کے

معاملات طے کرنا، عند التوں میں مقدمات کی سماعت کرنا، یہ سارے کام اشتراک فی العلة کی وجہ سے مکروہ ہیں، حالاں کہ انس قطعی رہیں، اجارہ یا قضا کے بارے میں وارد نہیں ہے۔

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مثالیں

۱۔۔۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً.^(۱)

یعنی اگر جلد وراثت حاصل کرنے کے ارادہ سے کوئی وارث اپنے مورث کو قتل کر دے تو اسے وراثت نہیں دی جائے گی۔ مثلاً کسی بیٹے نے دیکھا کہ بوڑھا باپ زندہ بیٹھا ہے مرنے کا نام ہی نہیں لیتا اور وہ سمجھتا ہے کہ بوڑھا جلدی مرے تو اس کے ترکے پر بحیثیت وارث کے قبضہ کرے، آخر کار ناامید ہو کر اس نے ایک دن بوڑھے باپ کو مار دیا تو ایسے وارثوں کے لیے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا قلم ہے ”لایرث“ وہ وارث ہی نہیں ہوگا، اور اس کو مقتول کے ترکے سے کچھ نہیں ملے گا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم مبارک کی علت استعجال قبل الوقت ہے یعنی وقت آنے سے پہلے ہی اپنی حق کو حاصل کرنے کی خواہش الہذا یہ علت استعجال جس حق میں بھی پائی جائے گی عقوبت کے طور پر صاحب حق کو اس کے حق سے محروم کر دیا جائے گا۔ مثلاً زید نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرا مکان ندیم کو دے دیا جائے، ندیم زید کی موت کا انتظار کرتا رہا لیکن اتفاق سے زید کو موت نہیں آئی، ادھر اس کا خیار تھا کہ زید جلدی مرے کہ میں اس کے مکان پر قابض ہو جاؤں ناچار جذبہ استعجال سے متاثر ہو کر اس نے موصی یعنی زید کو قتل کر دیا، اس مسئلہ میں بھی چوں کہ وہی علت استعجال پائی جا رہی ہے جو وارث میں پائی جاتی تھی اس لیے اس مسئلے کو وارث والے مسئلے پر قیاس کر کے ندیم زید کی وصیت کردہ جائیداد سے بطور عقوبت محروم کر دیا جائے گا۔ یا مثلاً نص کے ذریعے بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہے:

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی کتاب الفرائض، باب لایرث القاتل، ج ۶ ص: ۳۶۵، رقم

”وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ“ (۱)

یعنی یہ بھی حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو۔

۲..... یا حدیث سے ثابت ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی کو، لڑکی اور اس کی خالہ کو اب نکاح میں جمع نہیں کر سکتے کیوں کہ اس سے قطعہ رحمی پیدا ہوتی ہے۔ (۲)

اب اس علت کی بنا پر جہاں جہاں بھی قطعہ رحمی پیدا ہوگی دو منکوحاتین ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کی جاسکتیں، فقہاء نے اہل کا اصول یہ مقرر کیا ہے کہ اگر منکوحاتین میں سے ایک کو مرد فرض کر لیا جائے اور شرعاً اس کا نکاح دوسری منکوحہ عورت سے جائز نہ ہو تو اس صورت میں تساوی فی العلة کی وجہ سے تساوی فی الحکم ہوگا اور جمع کرنا حرام ہو جائے گا۔
۰ نابالغ لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔

یا مثلاً جس طرح کسی شخص کا کسی دستاویز پر دستخط تحریری حجت قرار پا سکتا ہے اسی طرح انگوٹھے کا نشان بھی مشارکتہ فی العلة کی وجہ سے حجت ہوگا، کیوں کہ کسی شخص کا دستخط اس طرح اس شخص کی مرضی پر دلالت کرتا ہے اسی طرح انگوٹھے کا نشان بھی اس کی مرضی پر دلالت کرتا ہے۔ مندرجہ بالا مثالوں کا مقصد اس بات کو واضح کرنا تھا کہ اثر کسی خاص واقعہ میں نص موجود نہ بھی ہو لیکن حکم منصوص کی علت اس میں پائی جائے تو تسویہ فی العلة کی وجہ سے تسویہ فی الحکم ہوگا اور یہی قیاس ہے۔ اصولیین کی اصطلاح میں واقعہ منصوص کو اصل اور واقعہ محمول کو فرع یعنی مقیس علیہ کو اصل اور مقیس کو فرع کہتے ہیں۔

حجیت قیاس پر چوبیس (۲۴) آیات سے استدلال

تدوین حدیث اور اجتہاد کے قواعد منضبط ہونے کے بعد رائے و قیاس سے اجتہاد کی نیت قرآن و حدیث سے ثابت کرنے کی شدید ضرورت محسوس ہوئی، تو امام شافعی رحمہ اللہ

(متوفی ۲۰۳ھ) اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے اجماع و قیاس اور خبر واحد کی حجیت کو قرآن و سنت سے ثابت کیا، امام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے جن آیات و احادیث سے قیاس کو ثابت کیا ان سے پہلے فقہاء نے ان سے اس طرح استدلال نہیں کیا تھا، ان شاء اللہ ہم یہ بتلائیں گے کہ قیاس کی حجیت قرآن مجید، سنت، اجماع، آثار و تعامل صحابہ اور عقلی دلائل سے ثابت ہے، یہ دلائل امام شافعی رحمہ اللہ سے قبل ہمیں نہیں ملتے اس لیے تاریخی طور پر اس کا آغاز ہم امام شافعی رحمہ اللہ سے کرتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر چھ آیات سے استدلال

”وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۖ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“^(۱)

اور جہاں کہیں سے آپ باہر جائیں تو اپنا رخ نماز پڑھتے وقت مسجد الحرام کی جانب کر لیجیے، اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے رخ (نمازوں میں) اسی طرف کیا کرو۔

”وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ“^(۲)

اور وہی ہے جس نے تمہارے لیے ستاروں کو پیدا کیا تاکہ ان کے ذریعہ تم جنگل اور دریا (منشکی و تری) کی تاریکیوں میں راستہ معلوم کر سکو۔

”وَعَلَّمْتَ ۖ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ“^(۳)

اور بھی زمین میں بہت سے نشانات ہیں، اور وہ ستاروں سے بھی راستہ معلوم کیا کرتے ہیں۔

”وَ أَشْهَدُا ذَوْنِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ“^(۴)

اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ کر لیا کرو۔

"فَرَجُلٌ وَامْرَأَتْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (۱)

(اگر دو مرد و میسر نہ ہوں) تو جن گواہوں کو تم قابل اطمینان سمجھ کر پسند کرو، ان میں سے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہو جائیں۔

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ - وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّمَّا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ" (۲)

اے ایمان والو! جب تم احرام کی حالت میں ہو تو کسی شکار کو نہ مارو، اور جو شخص تم میں سے قصد اشکار مارے گا تو اس پر شکار کے مساوی جس کو مارا ہے چوپایوں میں سے بدلہ واجب ہوگا جس کا تخمینہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے، اور وہ چوپایہ حرم کعبہ میں پہنچایا جائے۔ (۳)

بیت قیاس پر امام شافعی رحمہ اللہ کے تین دلائل

اول..... شارع نے مکلف کو یہ حکم دیا ہے کہ نماز پڑھتے وقت وہ کعبہ کی طرف منہ کرے، اگر عین کعبہ کی طرف منہ کرنا ممکن ہو اس طرح کہ کعبہ سامنے نظر آ رہا ہو تو اس سے ملتے شارع کا عین مقصد پورا کرنے والا ہوگا یعنی ظاہر اور باطن دونوں طرح وہ حکم کی تعمیل کریگا جب تک کعبہ سامنے رہے اور اس کا دیکھنا ممکن ہو اس وقت اس کے لیے عین کعبہ سے رخ پھیرنا جائز نہیں، اور جب کعبہ سامنے نہ ہو اور مکلف ظاہر و باطن میں شارع کا عین مقصد پورا نہ کر سکے تو پھر بھی اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس طرف چاہے رخ پھیر لے۔ اس کو چاہیے کہ وہ عقل و فہم سے کام لے کر چاند، سورج، سمندر، پہاڑ، ستارے اور دوسری علامات کے ذریعہ سمت کعبہ تلاش کرنے کی کوشش کرے، ان علامات کے ذریعے جب وہ سمت کعبہ تلاش کر کے اس طرف رخ کرے گا تو گویا وہ ظاہر و باطن کے حکم کی تعمیل

کرے گا باطنا نہیں، اس مثال کو اب ہم قیاس پر منطبق کرتے ہیں، شارع مکلف سے یہ چاہتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ شارع کے عین مطلوب تک پہنچے، جب مطلوب صراحت سے معلوم نہ ہو تو اس کو کوشش سے معلوم کرے جس کو اجتہاد کہتے ہیں، قیاس میں یہی صورت ہے کتاب و سنت میں مذکورہ شرعی احکام پر براہ راست عمل کرنا شارع کے عین مطلوب تک پہنچنا ہے، یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کتاب و سنت میں حکم موجود ہو اس کو حکم منصوص علیہ کہتے ہیں، جب یہ حکم موجود نہ ہو تو پھر قیاس سے کام لے گا یعنی اپنی عقل و فہم سے کام لے کر اجتہاد کے وہ طریقے اختیار کرے، اور ان دلائل و علامات کو تلاش کرے جو اس کو مطلوب تک پہنچا دیں یعنی منصوص احکام کی علت نکال کر اس حکم کا اطلاق اشتراک علت کی بنا پر ان امور میں کرے جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو، اس عمل سے مکلف ظاہر شارع کے مطلوب تک پہنچے گا باطنا نہیں اس لیے قیاس پر مبنی حکم ظنی ہوتا ہے نہ کہ قطعی۔

دوم..... امام شافعی رحمہ اللہ نے شہادت کے بارے میں دو آیتیں پیش کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل یعنی معتبر، ثقہ، اور معاشرہ میں پسندیدہ شخص ہونا چاہیے تاہم شارع نے عادل کی تعین حاکم کے اجتہاد پر چھوڑ دی، کیوں کہ مکلف عین عدل تک جو شارع کا مطلوب ہے نہیں پہنچ سکتا، ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ظاہر میں عادل ہو اور باطن میں نہ ہو، حقیقت کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے اس لیے انسان کو صرف اس قدر مکلف بنایا گیا ہے کہ ظاہری علامات سے کسی شخص کے عادل ہونے کا علم ہو سکتا ہے باطنا نہیں، اس کوشش کے بعد حاکم کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ ظاہر او باطن اس معاملہ میں مقصود تک پہنچنا ممکن نہیں یہ مکلف کی قدرت سے باہر ہے، قیاس میں بھی یہی صورت ہے۔

سوم..... اگر کوئی حاجی حائت احرام میں شکار مارے تو اس کے بدلہ میں اس شکار کے مثل کوئی چوپایہ خرید کر حدود حرم میں قربان کرے اور اس کا گوشت فقراء میں تقسیم کر دے۔ مقتول شکار کے برابر جانور کا تخمینہ دو عادل شخص کریں گے، صحابہ کے دور میں بھڑ

ایسے واقعات پیش آئے تھے اور انہوں نے بجو کے بدلہ میں مینڈھا، ہرنی کے بدلہ میں بکری، خرگوش کے بدلہ میں بکری کا بچہ، اس طرح موش (چوہا) کے بدلہ میں بھی بکری کا بچہ صدقہ کیا تھا، صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو یہ جانور شکار کے مختلف جانوروں کے بدلہ میں تجویز دیے تھے یہ قطعی و یقینی طور پر ان کے مساوی نہیں تھے، یہ متبادل محض تقریبی تھا کیوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ شکار کے جنگلی جانوروں کے بالکل مشابہ چوپایوں میں کوئی جانور موجود ہو اور اس کو صدقہ کیا جائے۔

اسی لیے اس کے تخمینہ کا فیصلہ دو معتبر شخصوں پر چھوڑا گیا ہے، یہ بدلہ ان کے مساوی ماہر ہوگا باطنا نہیں، تاہم یہ دونوں عادل شخص اس کی تعیین بغیر علامات اور آثار کے اپنی ہمش سے نہیں کر سکتے اس کے لیے انہیں ظاہری قرائن سے اس کا فیصلہ کرنا ہوگا ان قرائن سے انسان مطلوب تک پہنچ سکتا ہے، یہی صورت قیاس میں ہے۔^(۱)

ان تینوں دلیلوں سے امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جن مسائل کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں، ان کے بارے میں قیاس کی بنیاد پر اجتہاد کرنا مجتہد فرض ہے کیوں کہ مجتہد کو اپنی رائے اور خواہش سے شرعی حکم دریافت کرنے کی اجازت نہیں ہے، مجتہد جب دلائل کی بنیاد پر کوئی حکم دریافت کرے گا تو گویا وہ کتاب و سنت کے منصوص احکام پر بالواسطہ عمل کرے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی تعریف

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة لأنهما علم الحق المفترض طلبه كطلب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمثل.^(۲)

کتاب و سنت میں جو احکام موجود ہیں ان کے مطابق دلائل کے ذریعہ شرعی حکم تلاش

۱: الرسالة: باب البيان الخامس، ص: ۳۵، ۳۶

۲: الرسالة: باب البيان الخامس، ص: ۳۶

کرنے کو قیاس کہتے ہیں، کیوں کہ یہ دونوں اس حق کی نشانیاں ہیں جس کی تلاش فرض ہے، اس سے قبل میں اس کی مثالیں بیان کر چکا ہوں، جیسے تلاش سمت قبلہ، شاہد عادل، اور مقتول شکار کے مساوی کوئی پالتو چوپایہ۔

اس تعریف سے امام شافعی رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح قرآن و سنت میں منصوص احکام کا جاننا فرض ہے، اس طرح قیاس کے ذریعہ ان سے احکام مستنبط کرنا بھی فرض ہے، ان دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ جن مسائل کے حل میں انسانی عقل و رائے کا دخل ہے ان کے بارے میں اجتہاد کے ذریعہ معلوم کیے ہوئے کسی حکم کو قطعی و یقینی نہیں کہا جاسکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اصول فقہ پر لکھی جانی والی کتابوں میں اسی طرح قرآن و سنت، آثار صحابہ، اجماع صحابہ، اور نقلی دلائل سے حجیت قیاس کو ثابت کیا گیا ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۰۷ھ) نے اپنی کتاب ”الفصول فی الاصول“ میں قیاس کے جواز میں بے شمار دلائل پیش کیے ہیں، متاخرین فقہاء نے بھی انہی آیات و احادیث سے استدلال کیا ہے، اور بعض نے ان پر اضافہ کیا ہے حجیت قیاس کے بارے میں پہلے ہم قرآن مجید کی آیات پیش کریں گے، اس کے بعد ان احادیث، آثار اور عقلی دلائل سے بحث کریں گے جن کو علماء اصول نے دلیل میں پیش کیا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر اٹھارہ

آیات سے استدلال

”وَالْوَالِدَتُ يُرْضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُتِمَّ
الرِّضَاعَةَ“ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ
نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى

النَّوَإِثِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» (۱)

اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ حکم اس کے لیے ہے جو شیر خوار گی کی بدت پوری کرنا چاہے، ان دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی، کپڑا دستور کے موافق بچہ والے یعنی باپ کے ذمہ ہے۔ اگر دونوں ماں باپ آپس کی رضامندی اور باہمی مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔

اس آیت میں دودھ پلانے والی عورتوں کو دستور کے مطابق روٹی کپڑا یا اجرت دینے کا حکم ہے، اگر والدین بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں تو باہمی مشورہ سے ایسا کر سکتے ہیں، اس آیت میں دودھ پلانے والی کو کھانا کپڑا کیسا اور کتنا دیا جائے اس کی کوئی تعیین نہیں ہے، اسی طرح والدین کو دو سال سے پہلے بچہ کا دودھ چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے، اس آیت میں ان مسائل کو آدمی کی رائے اور صوابدید (ظن غالب) پر چھوڑا گیا ہے، اس سے رائے و قیاس کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

فدلت هذه الآية على جواز الإجتihad من وجهين: أحدهما: قوله تعالى: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ يَرْضُقُهُنَّ وَكَسَوْتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" والمعروف إنما يوصل إليه بغالب الظن والرأى، إذ ليس له مقدار معلوم من نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وإنما هي على قدر الحال وما يحتاج إليه المرضع والمرضعة والوجه الآخر: قوله تعالى: "فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" وليس لما يقع التراضى عليه حد معلوم على حسب ما يغلب في الظن. لأنه علقه بالمشاورة، والمشاورة لا تقع في شيء فيه توقيف أو اتفاق، أو دليل قائم، وإنما هو

استخراجِ رای علی غالب الظن^(۱)۔

”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً
وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى التَّوْبِ قَدَرُهَا وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهَا“^(۲)۔

اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دو کہ نہ تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہو اور نہ تم نے ان کا مہر مقرر کیا ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں، ہاں طلاق دینے کے بعد ایسی عورتوں سے کچھ سلوک کرو، صاحبِ وسعت پر اس کی حیثیت کے موافق لازم ہے اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے موافق۔

سورۃ بقرہ ۲۴۱ اور احزاب ۴۹ کی آیات بھی اسی موضوع سے متعلق ہیں، اور ان میں بھی ایسے ہی احکام ہیں، ان آیات میں شوہر کو حکم ہے کہ مطلقہ بیوی کو مہر کے علاوہ ایک جوڑا بھی دے لیکن آیت میں اس کی کوئی تعیین نہیں کی گئی یہ شوہر کی رائے، دستور، اور اس کے غالب ظن پر چھوڑا گیا ہے:

وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى مَقْدَارِ هَذِهِ الْمَتْعَةِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْإِجْتِهَادِ
وِغَالِبِ الظَّنِّ، لِإِخْتِلَافِ أَحْوَالِ النَّاسِ فِي الْيَسَارِ وَالْإِعْسَارِ^(۳)

”إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“^(۴)۔

سو اگر تم لوگوں کو اس کا ڈر ہو کہ وہ دونوں میاں بیوی حدودِ خداوندی کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو اس مال کے دینے میں ان دونوں پر کچھ گناہ نہیں جو عورت خاوند کو دے کر جان چھڑا لے۔

”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ“^(۵)۔

(۱) الفصول فی الاصول: الکلام فی اثبات القیاس والایجتہاد، باب ذکر الدلالة علی

اثبات الإجتہاد والقیاس، ج ۲ ص: ۲۳، ۲۵

(۲) البقرۃ: ۲۳۶

(۳) الفصول فی الاصول: الکلام فی اثبات القیاس والایجتہاد، باب ذکر الدلالة علی

اثبات الإجتہاد والقیاس، ج ۲ ص: ۲۳، ۲۵

(۵) البقرۃ: ۲۲۰

(۴) البقرۃ: ۲۲۹

اور اوگ آپ سے قیموں کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ فرما دیجیے ہر صورت ان کے
کی اصلاح کرنا بہتر ہے، اور اگر تم ان کے خرچ کو شامل کرو، تو وہ تمہارے بھائی ہیں۔
”فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى
اللَّهِ“ (۱)

سواب آپ ان کو معاف کر دیجیے اور ان کے لیے خدات بخشش طلب کیجیے، اور ان
سے اہم کاموں میں مشورہ طلب کرتے رہا کیجیے، پھر جب آپ کسی چیز کا پختہ ارادہ کر
لیں تو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کیجیے۔

ان آیات میں کئی احکام بیان کیے گئے ہیں اور بعض صورتوں میں انسان کی رائے
تس پر فیصلہ چھوڑ دیا گیا ہے، زوجین کے درمیان نباہ نہ ہونے کی صورت میں خلع کا حکم
نہ نیکن اس میں بھی رقم کی مقدار تعین نہیں کی گئی، اور اس کو زوجین کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا
نہ کہ آپس کی رضامندی سے جتنی رقم مناسب سمجھیں مقرر کر لیں۔ اسی طرح قیموں کی
ماح حال کا معاملہ ان کے اولیاء کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ چاہیں تو ان کے مال
پنے مال کے ساتھ ملا لیں یا علیحدہ رکھیں جس میں قیموں کی فلاح و بہبودی ہو وہ کریں۔
بابی مشورہ کا معاملہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہم امور میں صحابہ سے مشورہ کرنے کا
ہم ہے ظاہر ہے کہ باہمی مشورہ میں اختلاف رائے ہوتا ہے اور مختلف اوگ اپنی اپنی رائے
ش کرتے ہیں بعض ایسے امور جن کے بارے میں قرآن مجید میں کوئی حکم نہ ہوتا رسول اللہ
س اللہ علیہ وسلم بھی اپنی رائے دیتے تھے وہ آپ کا اجتہاد تھا۔

علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے اس آیت کے ذیل میں ایک واقعہ یہ بھی ذکر کیا ہے
کہ ایک جنگ کے موقع پر ایک صحابی نے آپ سے یہ بھی دریافت کیا کہ فوج کے پڑاؤ کی
جگہ آپ نے تجویز فرمائی ہے کیا وہ حتی کے ذریعہ آپ کو بتلائی گئی ہے یا آپ نے اپنی
ائے سے تجویز فرمائی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے اپنی رائے سے تجویز

دی ہے۔ ان آیات سے بھی انسانی عقل، فہم و بصیرت اور اجتہاد میں رائے کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

ویدل علی ذلک أن الحباب بن المنذر، قال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لما نزل منزلاً یرید المشرکین فی وقعة بددا رأیت یا رسول اللہ! هذا المنزل الذی نزلتہ؟ أبأمر اللہ هو فنسلم لأمر اللہ أم بالرأی والمکیدۃ؟ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم هو بالرأی.^(۱)

”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَّا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا وَثَقْتُمْ بِهٖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً“^(۲)

اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کے بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو، تین تین، اور چار چار عورتوں سے نکاح کرو، پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو۔

”وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ“^(۳)

اور یتیموں کی عقل و شعور کا جائزہ لیتے رہ کر وہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں اہلیت و یموتو ان کے مال ان کے سپرد کر دو۔

”وَالَّذِينَ يَأْتِيْنَهَا مِنْكُمْ فَادُّوْهُمَاۤ ۖ فَإِنْ تَابَاۤ وَاصْلَحَاۤ فَاعْرِضُوْهُمَا“^(۴)

اور تم میں سے جو شخص بدکاری کے مرتکب ہوں تو تم ان دونوں کو اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کریں اور آئندہ اپنی اصلاح کر لیں تو تم ان دونوں سے درگزر کرو۔

(۱) الفصول فی الاصول الکلام فی اثبات القیاس والاجتہاد، باب ذکر الدلالة علی

اثبات الاجتہاد والقیاس، ج ۲ ص ۲۶

(۲) النساء : ۶

(۳) النساء ۳

(۴) النساء ۱۶

”وَ اتَّقِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ“^(۱)

اور جن عورتوں کی سرکشی کا تم کو ڈر ہو پہلے ان کو سمجھاؤ، پھر ان کو ان کے بستروں میں بے چھوڑ دو پھر ان کو مارو۔

”وَ اِنْ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَآءَ عَلَيْهِمَا اَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا“^(۲)

اگر کسی عورت کو اپنے خاوند کی طرف سے زیادتی یا بے رغبتی کا خوف ہو تو دونوں پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ آپس میں کسی طور پر صلح کر لیں۔

ان آیات میں بھی کئی احکام بیان کیے گئے ہیں اور تفقہ حالات کے بعد مناسب مسئلہ کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، تعد و ازواج کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ چار بیویوں کے انصاف کے ساتھ برتاؤ کیا جائے، یہ بات شوہر کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے کہ وہ چاروں کے ساتھ کس طرح سلوک کرے کہ ان میں سے کسی کو شکایت نہ ہو۔ یتیموں کے اولیاء کو یہ حکم ہے کہ بالغ ہونے پر ان کا مال ان ہی سپرد کر دیا جائے، شرطیکہ ان میں فہم و فراست اور عقل و شعور کے آثار موجود ہوں، اس کا انحصار بھی ان کے دراک پر ہے کہ وقتاً فوقتاً وہ اس کا جائزہ لیتے رہیں۔ حد زنا کا حکم نازل ہونے سے پہلے مذہبی کی سزا صرف ایذا رسانی تھی، ظاہر ہے اس کو قاضی کی صوابدید پر چھوڑا گیا تھا۔ اسی طرح بیوی کی نافرمانی یا اس کے ساتھ شوہر کی بدسلوکی کا فیصلہ انسانی عقل و رائے سے ہی کیا جائے گا، ان کے درمیان مصالحت کا تعلق ان کے باہمی معاملات اور ثالثوں کی رائے سے ہے تفقہ حالات کے بعد ثالث صلح کراویں، یا خود ہی اپنے معاملات کو سلجھا لیں:

وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ”وَ ابْتَغُوا الْيُسْرَى حَتَّىٰ اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ اُنْسْتُمْ مِنْهُمْ

رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ^(۱) ”والإبتلاء وإيناس الرشد إنما يكونان بالاجتهاد، وغالب الظن على حسب ما يظهر من حزم اليتيم وحفظه لأمواله وقال عز وجل ”وَالَّذِينَ يَأْتِيْنَهَا مِنْكُمْ فَادُّوْهُمَاۚ فَإِنْ تَابَا وَاصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا“ ”وكان ذلك حد الزانيين، ولم يكن للأذى حد معلوم يصار إليه، وإنما كان على حسب ما يغلب في الظن أنه أذى وقال تعالى ”وَالَّذِينَ تَخَافُونَ يُسُوْرُهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَأَهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرُبُوْهُنَّ“ ”وهذا الوعيد إنما هو بحسب ما يؤدي إليه الاجتهاد وكذلك الهجران والضرب وقال تعالى: ”وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَآءَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا“ ”وهذا الخوف على حسب ما يغلب على الظن، وكذلك الصلح على حسب ما يريانه صلاحاً في غالب رأيهما.^(۱)

”لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ“^(۲)

عام لوگوں کی سرگوشی میں بسا اوقات بھلائی نہیں ہوتی، مگر ہاں وہ لوگ جو خیرات کرنے یا کسی اور نیک کام کرنے یا لوگوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کی ترغیب دیں۔

اس آیت میں صدقہ، حسن سلوک، اور لوگوں کی اصلاح حال کا حکم ہے، ان امور کے بارے میں جو مشورے ہوں گے ان میں خیر ہے، ظاہر ہے اس قسم کے امور کا تعلق بھی تفقہ حالات اور عقل و فہم سے کام لے کر رائے دینے سے ہے۔

”فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ“^(۳)

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی اثبات القیاس والی اجتہاد، باب ذکر الدلالة علی

اثبات الاجتهاد والقیاس، ج ۴ ص ۲۷

(۲) النساء: ۳۳

(۳) النساء: ۳۴

سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس کو زیادتی کی سزا دجیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہے۔

”وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْيَسِيرَ وَالْأَسْفَلَ وَ لَا تُبْذِرُوا مَالَكُمْ“^(۱)
اور قرابت دار کو اس کا حق دیا کرو اور مسکین و اور مسافر کو بھی (ان کا حق) دیا کرو، اور بجا اور بے موقع نہ اڑایا کرو۔

”وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَتْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا“^(۲)
اور وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ وہ خرچ کرنے میں تنگی کرتے ہیں، اور ان کا خرچ کرنا ان دونوں باتوں کے درمیان اعتدال کے ساتھ ہوتا ہے۔
”وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْخِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخَفَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ“^(۳)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے، ان سے خدا کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں زمین میں اسی طرح حکمران بنائے گا جس طرح ان کو حکمران بنایا تھا جو ان سے پہلے تھے۔

”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“^(۴)

پھر اگر تم کسی بات میں باہم جھگڑنے لگو تو اس بات کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹایا کرو بشرطیکہ تم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو

”وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ“^(۵)

اور آپ پر بھی ہم نے یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے

گئے ہیں وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کر دیں اور تا کہ وہ لوگ غور و فکر کریں۔

ان سب آیات میں قدرشتہ ک یہ ہے کہ بعض امور انسان کی رائے اور غالب ظن پر چھوڑے گئے ہیں۔ مثلاً تمہارے ساتھ اگر کوئی زیادتی کرے تو اس زیادتی کے بقدر تم بھی اس کے بدلہ میں اس کو سزا دے سکتے ہو، لیکن اس سزا کی مقدار کا فیصلہ انسان کی غالب رائے اور ظن پر چھوڑا گیا ہے۔ ایک آیت میں رشتہ داروں، غریبوں اور مسافروں پر خرچ کرنے کا حکم ہے بشرطیکہ اس میں اسراف نہ ہو جس کا اندازہ انسان اپنی حیثیت کے مطابق خود ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح صدقہ، خیرات اور دیگر نفقات میں اسراف سے بچنے اور میانہ روی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس آیت میں انسان کی صوابدید پر منحصر ہے کہ وہ اپنی ضروریات پر کتنا خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر کتنا۔ ایک آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو حکومت اور اقتدار دینے کا وعدہ کیا گیا ہے اس صورت میں لوگوں کو کسی ایسے شخص کو جو خلافت کا اہل ہو منتخب کرنا ہو گا ظاہر ہے اس کا انتخاب لوگوں کی رائے اور فہم و بصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس کو منتخب کرتے ہیں، مطلوب تو یہ ہے کہ سب سے بہتر اور سب سے اہل اور باصلاحیت آدمی کو منتخب کریں لیکن اس میں تسامح کا امکان ہے۔ اگلی آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ رائے و عقل سے اجتہاد کے نتیجے میں شرعی احکام میں جو اختلاف ہو وہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے سے دور کیا جاسکتا ہے۔ آخری آیت میں تین امور کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی آیات کی خود تشریح فرمائی ہے اور کوئی آیت خفا کے درجہ میں نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جو آیات مجمل ہیں ان کی وضاحت سنت سے کی جاسکتی ہے کیوں کہ اس قسم کی آیات کی تصریحات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔

سوم یہ کہ ایسے مسائل جن کے بارے میں قرآن مجید میں احکام موجود نہیں ہیں ان

کے بارے میں آیات میں غور و فکر اور قیاس کے ذریعہ احکام مستنبط کیے جاسکتے ہیں:

وقال تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ - وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِلِغَةِ الْكُفَّةِ" وحكم العدلين بالمثل، هو إنما من طريق الرأى وكذلك قوله تعالى "فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ" وقال تعالى "وَأَبِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلَ وَلَا تُبْذِرُوا تَبْذِيرًا" (۱) وإنما يؤتون ما يغلب في الظن أنه مقدار الكفاية وسد الخلة، وقال تعالى "وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا" (۲) والعدل الذى بينهما لا يوصل إليه إلا من طريق الاجتهاد، وقال تعالى: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ" واجمعت الأمة غير الرافضة أن هذا الاستخلاف إنما يكون فى كل وقت باجتهاد المسلمين وآرائهم، فيمن يرويه موضعاً للخلافة لفضله، وأنه أصلح للأمة من غيره، وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ" ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" (۳) وظاهره يقتضى أن التنازع واقع فى غير المنصوص عليه، إذ كانت العادة أن التنازع والاختلاف بين المسلمين لا يقعان فى المذكور بعينه فإنه أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فى حياته، وسنته بعد وفاته والرد إلى الكتاب والسنة إنما هو باستخراج حكمه منه بالاجتهاد والنظر. (۱)

(۱) الفصول فى الأصول. الكلام فى إثبات القياس والاجتهاد. باب ذكر الدلالة على

”قَاتِلُوهُمْ ذَا يَأُولِي الْأَبْصَارِ“^(۱)

اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو۔

حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے یہ سب سے اہم اور بنیادی آیت ہے۔ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ و دیگر علماء اصول نے اس آیت پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے، ان سب کا اس پر اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قرآن و سنت میں جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہ ہوں ان کو قیاس سے مستنبط کرنا چاہیے، عربی لغت اور اصول فقہ کی کتابوں میں لفظ اعتبار پر جو قیاس کا مترادف ہے بہت مفصل بحثیں ہیں، ہم اختصار کے ساتھ اس کے لغوی معنی یہاں نقل کرتے ہیں ”عبرة“ کے لفظی معنی ہیں کہ کسی چیز، نہریا دریا کو پار کرنا۔ اعتبار ایک چیز کو دوسری سے مقابلہ کرنے کو بھی کہتے ہیں، درہموں کے لیے جب اعتبار کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ان کی جانچ پڑتال ہے کہ کھرے کھوٹے کی پہچان ہو جائے۔ اگر اعتبار عبرة سے ماخوذ سمجھا جائے تو اس کے معنی عبرت حاصل کرنا ہیں یعنی ماضی کے واقعات سے سبق لینا، عربی کے بعض محاورے اس طرف اشارہ کرتے ہیں: مثلاً کہا جاتا ہے ”اعتبر بما مضی“ اس نے ماضی کی واقعات سے نصیحت حاصل کی ”السعيد من اعتبر بغيره“ سعادت مند وہ ہے کہ جو دوسرے سے عبرت لے۔ تعبیر الرویا اور تعبیر الدنایہ میں عقل و فہم سے کام لینے کی طرف اشارہ ہے، اس لفظ کے جتنے بھی مشتقات ہیں ان سب میں تقابل، غور و فکر یا نصیحت حاصل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے علماء اصول قیاس کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ اس آیات میں ایک تاریخی واقعہ کی طرف اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیش آیا تھا، بنو نضیر کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ معاہدہ تھا کہ وہ غیر جانبدار رہیں گے لیکن غزوہ احد میں مسلمانوں کی شکست کے بعد انہوں نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی

اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے، مسلمانوں نے یہ محاصرہ اس شرط پر ختم کیا کہ وہ مدینہ سے نکل جائیں، یہودیوں کا خیال تھا کہ وہ قلعہ بند ہونے کے بعد محفوظ ہو جائیں گے، اور یہاں ان کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گے لیکن ان کا یہ خیال غلط نکلا اور انہیں شکست اٹھانی پڑی۔ سورہ حشر کی ابتدائی آیات میں اس کا ذکر ہے، ان کی اس عبرتناک شکست کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے ایک مثال اور نمونہ بنا کر پیش کیا، اور اس سے نصیحت حاصل کرنے کا علم دیا۔ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۷۰۷ھ) بتاتے ہیں:

”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ والمعنى والله أعلم أن احكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالى. لنلا يقدموا على مثل ما أقدموا عليه، فيستحقوا مثل ما استحقوا فدل على أن الاعتبار هو أن تحكم للشيء بحكم نظيره المشارك له في معناه. الذي تعلق به استحقاق حكمه.^(۱)

اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بنو نضیر نے جس فعل کا ارتکاب کیا تھا اگر کوئی دوسرا شخص یا قبیلہ اسی جیسے فعل کا ارتکاب کرے تو اس کے حق میں ایسا ہی فیصلہ کرو، یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرتناک سزا کا مستحق ہوگا تاکہ ہرے لوگ آئندہ اس قسم کا اقدام نہ کریں جیسا بنو نضیر نے کیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ منہار کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں اس کی نظیر (اس جیسے مسئلہ) کے حکم کے مطابق فیصلہ لیا جاسکتا ہے جو اس کے ساتھ علت میں مشترک ہو اور اس بنا پر وہ اسی حکم کا مستحق ہوگا یعنی ان پر اپنے نفس کو قیاس کرو کیوں کہ جس طرح تم ایک انسان ہو اسی طرح وہ لوگ بھی انسان ہیں، انہوں نے معاہدہ کر کے بد عہدی کی، انہوں نے اللہ کے رسول برحق کی بار بار کی

تنبیہات کی پرواہ نہ کی وہ حق کے خلاف سازشوں میں مشغول رہے نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے گھر اور جانیداروں سے محروم ہو کر نکالے گئے، سو اگر یہی حالت تمہاری ہو جائے اور ذلت و کبت کے آثار تمہارے اندر ظاہر ہونے لگیں تم بھی معاہدہ کرو اور اسے پامال کرنے لگو، رسول برحق کے نائبین کی تنبیہات کی پرواہ نہ کرو، حق کے خلاف سازشیں کرنے لگو تو تمہارا بھی وہی حال ہوگا جو قبیلہ بنو نضیہ کا ہو۔ قیاس اسی کو کہتے ہیں کہ پہلے تخریج مناط کر کے اسباب و غلل کا تعین کر لیا جائے پھر یہ دیکھا جائے کہ حالات مقیس و مقیس علیہ میں کامل تسویہ ہے یا نہیں، اگر کامل تسویہ: تو اصل کا حکم فرغ پر جاری کر دیا جائے گا، اس کی تو زندہ مثالیں ہماری روزانہ کی زندگی میں ملتی ہیں۔ امتحان گاہ میں ایک لڑکا نقل کرتا ہوا پکڑا گیا اس کی کاپی مسترد کر دی گئی اور آئندہ امتحان میں شرکت کرنے سے اسے روک دیا گیا تو امتحانات کے منتظمین اس پر بس نہیں کرتے بلکہ ایک اعلان تیار کرتے ہیں کہ فلاں طالب علم نقل کرتا ہوا پکڑا گیا ہے اس لیے اس کی کاپی مسترد کر دی گئی ہے اور اسے آئندہ ہونے والے امتحان میں شریک ہونے سے روک دیا گیا ہے، یہ اعلان لے کر کوئی استاذ آتا ہے اور امتحان گاہ کے ہر کمرے میں با آواز بلند پڑھ کر سناتا ہے تاکہ دیگر امیدوار قیاس کریں اور یہ سمجھیں کہ اگر نقل کرنے کی وہی ملت جو طالب علم معبود میں پائی جاتی تھی میرے اندر بھی پائی گئی تو مجھ پر بھی وہی حکم جاری ہوگا یعنی میری کاپی مسترد کر دی جائے گی اور آئندہ ہونے والے امتحانات میں شرکت سے روک دیا جاؤں گا۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۸ھ) فرماتے ہیں کہ:

اس آیت سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے، علت کی دو قسمیں ہیں جلی اور خفی، جلی وہ ہے جو الفاظ کے ظاہری معنی سے معلوم ہو جائے، خفی وہ ہے جو الفاظ پر غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے، قیاس میں حکم کا اطلاق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اصل منصوص حکم کا اطلاق کرنا اس کو رائے نہیں کہا جاسکتا۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو زنا کی سزا میں رجم کرنے کا ایک انفرادی واقعہ تھا لیکن اس کی علت نکال کر اس حکم کو عمومی بنا دیا گیا:

ثم ذلك المعنى نوعان جلی و خفی و یوقف علی الجلی باعتبار الظاهر، ولا یوقف علی الخفی إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله "فَاعْتَبِرُوا" وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم فى كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتا بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولا، إلا ترى أن الحكم بالرجم على ما عزم لم يكن حكما على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذى لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياننا فى حق سائر الأشخاص. (۱)

صدر الشریعہ علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں کہ: اعتبار کے دو مفہوم ہیں، نصیحت حاصل کرنا اور قیاس کرنا، پہلا مفہوم آیت کے الفاظ سے ظاہر ہے دوسرا مفہوم الفاظ سے اشارۃً نکلتا ہے جس کو دلالتہ النص کہتے ہیں، اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ ہمیں نہ صرف کچھیلی قوموں کے تاریخی حالات و واقعات کا علم ہو، بلکہ ہمیں ان کے عروج و زوال کے اسباب بھی معلوم کرنے چاہئیں۔ (۲)

اس لیے بعض علماء اصول نے اس آیت سے یہ اصول مستنبط کیا ہے:

إن العلم بالعلّة یوجب العلم بحکمہا فكذا فی الأحکام الشرعیة. (۳)

حکم کی علت کا علم خود حکم کے علم کا موجب ہوتا ہے یہی صورت شرعی احکام کی بھی ہے۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۸۲۸ھ) نے دو آیتوں کا اضافہ کیا ہے۔

"إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" (۴)

(۱) أصول السرخسی: فصل فی حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنی حادث، ج ۲ ص: ۱۳۹

(۲) التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح: الرکن الرابع القیس، ج ۲ ص ۱۰۹

(۳) التقرير والتحבیر: الباب الخامس فی الثبایس، مسألة تکلیف المجتهد بطلب المناط، ج ۳ ص: ۳۳۵

(۴) الرعد

اور ان باتوں میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں (دلائل) ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“^(۱)
اور اے عقل والو! اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی اور بقاء ہے امید ہے کہ تم لوگ ناحق کی خون ریزی سے پرہیز کرو گے۔

ان آیات میں خدا کی نشانیاں اور احکام خداوندی میں غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے قصاص سے بظاہر ایک جان تلف ہوتی ہے لیکن اس آیت سے معلوم ہوتا ہے قصاص انسانی زندگی کی بقاء کا سبب ہے۔ اس آیت میں جو اسرار اور رموز اور علم و حکمت کے خزانے پنہاں ہیں وہ بغیر تدبر و فکر کے سمجھ میں نہیں آ سکتے۔^(۲)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے بعض فقہاء کا مندرجہ ذیل آیات سے استدلال بھی نقل کیا ہے:

”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا“^(۳)
ہاں واقعی اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال بیان کرے، خواہ وہ چھھر کی ہو یا اس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

”وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَبِيٌّ خَلَقَهُ“ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ“^(۴)
کہتا ہے کہ ان ہڈیوں کو جو بالکل بوسیدہ اور پرانی ہو چکی ہوں کون زندہ کریگا؟ آپ کہہ دیجیے ان ہڈیوں کو وہی زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا ہے۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) فرماتے ہیں:

ففي هذا دليل على صحة القياس لأن الله جل وعز احتج على منكري

(۱) البقرة: ۱۷۹

(۲) كشف الأسرار شرح أصول البزدوی: باب القیاس، ثبوت القیاس وأنواعه.

ج ۳، ص: ۲۷۷

(۳) یس: ۷۸، ۷۹

(۴) البقرة: ۲۶

البعث بالنشأة الاولى "قَالَ مَنْ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ" (۱)
 پس اس میں قیاس کے حجت ہونے کی دلیل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے بعث بعد
 موت کے منکرین پر بدء اول سے حجت قائم کی ہے اور فرمایا: "قَالَ مَنْ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَ هِيَ
 رَمِيمٌ" (۲)

اس آیت کریمہ پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۰ھ)



ماتے ہیں:

فيه من اوضح الدليل على ان من قد على الابتداء كان اقدم على
 الإعادة إذ كان ظاهر الأمر أن إعادة الشيء أيسر من ابتدائه فمن قد
 على الإنشاء ابتداء فهو على الإعادة اقدم فيما يجوز عليه البقاء وفيه
 الدلالة على وجوب القياس والاعتبار لأنه ألزمهم قياس النشأة الثانية
 على الأولى. (۳)

اس آیت میں سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ جو ذات کسی عمل کو ابتدا کرنے پر
 ذرت رکھتی ہے وہ (برباد ہو جانے کے بعد) اسے دوبارہ بنادینے پر بدرجہ اولیٰ قادر ہوگی۔
 یوں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی شی کا اعادہ اس کی ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہوتا ہے، لہذا
 ذات ابتداء پر قادر تھی وہ اعادہ پر اس سے زیادہ قادر ہوگی جس پر اس کی بقا کا انحصار ہے،
 و اسی آیت میں قیاس و اعتبار کے واجب ہونے کی دلیل بھی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے
 غار پر لازم کیا کہ وہ نشاۃ ثانیہ کو نشاۃ اولیٰ پر قیاس کریں۔

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
 وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" (۴)

یقیناً اللہ انصاف، بھلائی اور قرابت داروں کے ساتھ سلوک کرنے کا حکم دیتا ہے اور

(۱) تفسیر قرطبی: سورۃ یس آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج ۱ ص ۵۸

(۲) احکام القرآن سورۃ یس آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج ۳ ص ۴۹۴

(۳) النحل: ۹۰

بے حیائی اور نامعقول کاموں کو اور تعدی اور سرکشی کو منع کرتا ہے تم لوگوں کو اللہ تعالیٰ اس لیے نصیحت کرتا ہے تاکہ تم نصیحت قبول کرو۔ پہلی دو آیتوں میں چھڑ اور بوسیدہ ہڈیوں کا ذکر ہے اس سے دو چیزوں کے درمیان مشابہت اور مماثلت کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح تیسری آیت میں عدل قائم کرنے کا حکم ہے، عدل کے معنی دو مساوی چیزوں کو مساوی کرنا ہے قیاس میں بھی مقیاس اور مقیاس غایہ کے درمیان اشتراک علت کی بناء پر دونوں پر ایک ہی حکم لگایا جاتا ہے:

واستدل ایضاً بقولہ تعالیٰ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِجِ أَنْ يَقْضِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا" قَالَ لَأَنَّ الْقِيَاسَ تَشْبِيهِ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ ، فَمَا جَازَ مِنْ فَعْلٍ مِنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فَهُوَ مِمَّنْ لَا يَخْلُو مِنَ الْجَهَالَةِ وَالنَّقْصِ أَجُوزَ وَاسْتَدَلْ غَيْرُهُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "قَالَ مَنْ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ" ① وَاسْتَدَلْ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ الْعَدْلَ هُوَ التَّسْوِيَةُ، وَالْقِيَاسُ هُوَ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ مَثَلَيْنِ فِي الْحُكْمِ، فَيَتَنَاوَلُهُ عُمُومُ الْآيَةِ. ②

حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے ایک آیت بھی کافی تھی اتنی آیات کو استدلال میں پیش کرنے کا سبب یہ ہے کہ منکرین قیاس کی طرف سے حجیت قیاس پر سخت اعتراض کیے گئے ہیں، وہ قیاس کو دلیل شرعی نہیں مانتے تھے اس لیے فقہاء اہل سنت نے قیاس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لیے استصاء سے کام لیا ہے۔ فقہ اسلامی کی تشکیلی دور میں جو اہل رائے اور اہل الظاہر کے دو انتہا پسندانہ رجحانات پائے جاتے تھے قیاس ان کے درمیان ایک معتدل راستہ ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے جو دلائل دیئے تھے منکرین ان سے مطمئن نہیں ہو سکے اس لیے متاخرین فقہاء نے اس کی تائید میں مزید آیات اور احادیث پیش کیں۔ مذکورہ بالا آیات حجیت قیاس کو ثابت

نے کے لیے نص کا حکم نہیں رکھتیں ان آیات کے مضامین سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ استنباط احکام میں شخصی رائے، تفکر و تدبر، فہم و بصیرت اور ذہنی قوتوں کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، احکام کے استخراج کے لیے نصوص کو ان کے ظاہری معنی تک محدود نہیں کیا گیا جیسا کہ اہل ظاہر کا موقف ہے۔ اجتہادی مسائل میں کئی نقطہ ہائے نظر ہو سکتے ہیں، ان آیات سے اجتہادی امور میں وسعت نظر اور رواداری کی تائید ہوتی ہے، اس قسم کے مسائل میں صرف ایک قول کو ہی صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ان آیات سے قیاس کی حجیت پر فقہاء کے نقطہ ہائے نظر کو ذکر کرنے کے بعد ان پر تنقید کی ہے۔ یوں کہ ان سے اشارۃً اس کی تائید ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور نہ نص۔ علما، اصول نے قیاس کی حجیت کو سنت سے بھی ثابت کیا ہے۔

حجیت قیاس پر چودہ احادیث سے استدلال

امام شافعی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر حدیث سے استدلال حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر. (۱)

جب کوئی حاکم کسی مسئلہ میں فیصلہ دے، اور اجتہاد سے کام لے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کو دو ہر ا ثواب ملے گا اور اس سے فیصلہ میں غلطی ہو جائے تو تب بھی اس کو ثواب ملے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہد پر جو چیز فرض ہے وہ حکم شرعی معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ اس کوشش کے بعد نتیجہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی، مجتہد پر کوشش کرنا فرض ہے حق تک پہنچنا فرض نہیں، اگر حق تک

پہنچنا ضروری ہوتا تو مجتہد سے غلطی کے صورت میں اس کو ثواب نہ ملتا بلکہ منطقی طور پر اس کو اس پر سزا ملنی چاہیے تھی۔ نماز کے لیے سمت کعبہ تلاش کرنے کی کوشش (تحری) فرض ہے نہ کہ صحیح سمت کعبہ دریافت کرنا، اسی طرح اجتہادی امور میں کوشش فرض ہے نہ کہ حق تک پہنچنا۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر سات احادیث سے استدلال

کچھ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی احکام مستنبط کرنے کے لیے رائے و قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو امور میں مشابہت کی بناء پر بعض احکام صادر فرمائے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اور دیگر علماء اصول نے اس موضوع پر کثرت سے احادیث نقل کی ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں اس لیے ہم یہاں چند احادیث پر اکتفاء کرتے ہیں۔

..... حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض اہم دینی امور میں صحابہ کرام سے مشورہ فرماتے تھے، صحابہ سے دینی امور میں مشورہ لینا خود اس بات کی دلیل ہے کہ شرعی احکام میں شخصی رائے اور عقل و فہم سے کام لیا جاسکتا ہے، اذان اور غزوہ بدر کے قیدیوں کا معاملہ اور ایسے ہی متعدد امور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مشورہ فرمایا۔ انہوں نے آپ کو اپنی اپنی رائے سے مطلع فرمایا:

ومما يدل على ذلك من جهة السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم شاور الصحابة في اسرى بدر في قتلهم او فدائهم فاشد عليه ابو بكر الصديق رضي الله عنه، بالفداء، واشد عمر رضي الله عنه، بالقتل فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما انت يا ابا بكر، فاشبهت ابراهيم عليه السلام، فانه قال "فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّيَ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ

تَرَجِيْمٌ ۝“ واما انت يا عمر، فبانك، اشبهت نوحا عليه السلام، قال ” وَ قَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْاَرْضِ مِنْ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا ۝“ ووافق رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه، فمن عسيهم وأخذ الفداء، وكان ذلك شيئا من أمر الدين ولو كان هناك نص من الله تعالى فى أحد الحكمين لما شاور فيه أحدا--- ومنه. حديث قصة الأذان، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهتم للصلاة كيف يجمع لها الناس، فقبل له: يا رسول الله انصب راية عند حضور الصلاة، فإذا راوها أذن بعضهم بعضا، فلم يعجبه، وذكروا له شبور اليهود، فلم يعجبه وقال: هذا من أمر اليهود، وذكروا له الناقوس. فقال: هو من أمر النصارى، ثم أرى عبد الله بن زيد الأذان، فجاء فأخبره النبی صلى الله عليه وسلم فقال: لقنها بلالا. فشاور النبی صلى الله عليه وسلم: أصحابه فى جهة إعلام الناس بالصلاة: فاجتهد قوم فى الراية، وقوم فى الشبور، وقوم فى الناقوس، ولم يعنفهم النبی صلى الله عليه وسلم فى اجتهادهم.

۲.... بنو قریظہ کا معاملہ آپ نے سعد بن معاذ کے سپرد فرمایا، اور انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ ان کے مردوں کو قتل کروایا جائے اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنالیا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فیصلہ کی توثیق فرمائی:

ومن ذلك تحكيم النبی صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحا، فحكم فيهم بقتل الرجال، وسبي الذرية، فقال النبی صلى الله عليه وسلم حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع سموات.

۳.... حدیبیہ کے معاہدہ میں سہیل بن عمرو کی طرف سے اصرار تھا کہ ”محمد رسول اللہ

اللہ“ کی جگہ ”محمد بن عبد اللہ“ لکھا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہی الفاظ لکھنے کا حکم دیا لیکن انہوں نے آپ کے ادب و احترام کے پیش نظر اس حکم کی تعمیل نہیں کی، اور آپ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا:

ومن ذلك أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما امر بكتب الكتاب يوم الحديبية، بينه وبين سهيل بن عمرو، وكان الكاتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه كتب هذا ما اصطلاح عليه محمد رسول الله، وسهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو علمنا انك رسول الله ما كذبناك ولكن اكتب: هذا ما اصطلاح عليه محمد بن عبد الله، فقال: النبي صلى الله عليه وسلم لعلي امر رسول الله، واكتب محمد بن عبد الله فقال علي: ما كنت لأمحوها، فمحها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر علي علي إجتهاده في تراث محوها، لأنه لم يقصد به مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما قصد تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبجيل ذلك الاسم.

۴۔۔۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کسی شخص کو اپنا جانشین نامزد نہیں فرمایا بلکہ اس کا انتخاب امت مسلمہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا، اس سے ظاہر آپ کی مراد یہی ہوگی کہ مسلمان اپنی رائے اور بابا بھی مشورہ سے کسی اہل شخص کو اپنا خلیفہ بنائیں اور آئندہ بھی ایسا کرتے رہیں:

اجمعت الصحابة على جواز الشورى، لأن الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص من الرسول صلى الله عليه وسلم فثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أبي بكر، ولا على غيره في الإمامة، وأنه وكلهم إلى اجتihadهم في عقد الإمامة لمن يرونه أهلاً لها، وصلاًها للكافة، وعلمنا حين عقدوها لأبي بكر باجتihadهم أنهم لم يفعلوه إلا

وقد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف لهم ان عليهم نصب
امام باجتهاد آرائهم.

۵..... ایک سفر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہو گیا تھا، آپ نے کچھ صحابہ کو
ارتلاش کرنے کے لیے بھیجا، اس وقت تیمم کی آیت نازل نہیں ہوئی تھی، جب نماز کا
وقت ہوا تو انہوں نے بے وضو ہی نماز پڑ لی کیوں کہ پانی کہیں موجود نہیں تھا، یہ انہوں نے
اپنی رائے اور اجتہاد سے کیا تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے
اپنی سرزنش فرمائی اور نہ ہی ان کو قضا نماز پڑھنے کا حکم دیا:

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها
قالت: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسيد بن حضير، وأناسا
معه في طلب قلادة أضلتها عائشة فحضرت الصلاة، فصلوا بغير وضوء،
فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فأنزلت آية التيمم فلم يعنفهم
النبي صلى الله عليه وسلم على صلاتهم بغير وضوء، إذ لم يكن أنزل
عليهم التيمم فصلوا باجتهادهم كذا، ولم يؤمروا بالإعادة.

۶..... ایک دفعہ حضرت بلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لیے جگانے کی
فرض سے حاضر ہوئے، اور آپ کو سوتا ہوا پا کر یہ الفاظ کہے: ”الصلوة خير من النوم“
(نماز نیند سے بہتر ہے) آپ نے یہ الفاظ پسند فرمائے، اور حکم دیا کہ ان کو فجر کی اذان میں
شامل کر لیا جائے:

ومنه ما روى عن سعد القرظ، وسعيد بن المسيب أن بلالا أتى النبي
صلى الله عليه وسلم ليؤذنه بصلاة الفجر فقل: إن رسول الله صلى
الله عليه وسلم نائم، فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم
فأقرت في تأذين الفجر، وكان قول بلال ذلك باجتهاد منه.

۷..... ایک مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل

رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا، اور آپ نے آخر میں یہ سوال کیا کہ اگر قرآن و سنت میں کوئی حکم نہ ملے تو وہ کیا کریں گے، انہوں نے جواب دیا کہ ”اجتہد برائی“ یعنی میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، آپ نے ان کو ایسے مسائل میں جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو رائے سے اجتہاد کرنے کی اجازت دے دی:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن، قال: كيف تقضي؟ قال: بكتاب الله عز وجل: قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ فقال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي: فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يوحى به رسول الله، فأجاز له الاجتهاد فيما لا نص فيه.

علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ یہ اور اسی طرح کی متعدد احادیث پیش کر کے فرماتے

ہیں:

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في إباحة المعالجة واستعمال الطب والأدوية أخبار كثيرة، وطريق ذلك كله (الاجتهاد والرأي) فهذه الأخبار على اختلاف متونها وطرقها توجب التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم في إباحة الاجتهاد في أحكام الحوادث وهي وإن كان كل واحد منها واردا من طريق روايات الأفراد، وإنها في حيز التواتر من حيث يمتنع في العادة أن يكون جميعها كذبا، أو غلطا، أو وهما.^(۱)

علامہ کی اجازت اور طلب اور ادویہ کے استعمال کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ اگرچہ ان احادیث کے متون اور اسانید میں اختلاف ہے لیکن ان سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) الفصول في الأصول الكلام في إثبات القياس والاجتهاد، باب ذكر الدلالة على

إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج ۲، ص: ۲۳ تا ۲۶

نئے پیش آنے والے واقعات سے متعلق احکام میں اجتہاد کی اجازت دی ہے، ان میں سے ہر روایت انفرادی طور پر خبر واحد ہے، لیکن مجموعی طور پر یہ متواتر ہیں اس لیے کہ عادتاً یہ ناممکن ہے کہ یہ ساری احادیث، جھوٹ، غلطی اور وہم پر مبنی ہوں۔

۸ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد ان یبعث معاذاً الی الیمن قال کیف تقضی اذا عرض لك قضاء، قال اقضی بكتاب اللہ قال فان لم تجد فی كتاب اللہ، قال فبسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا فی كتاب اللہ، قال اجتهد رأی و لا آلو، فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدره وقال الحمد لله الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ.^(۱)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو ان سے دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے مقدمات آئیں گے تو تم فیصلے کس طرح کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا، آپ نے دریافت فرمایا کہ اگر تم اس معاملہ کے بارے میں کتاب اللہ میں کچھ نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے دریافت فرمایا کہ (اگر بالفرض) وہ معاملہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ ملے اور نہ کتاب اللہ میں تب تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا اس وقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہ برتوں گا (اس وقت) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک (شاباشی دینے کے انداز میں) حضرت

(۱) سنن أبی داود: کتاب الأقضية، باب اجتہاد الرأی فی القضاء، ج ۳، ص ۳۰۳، رقم

معاذ کے سینے پر مارا اور ارشاد فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ کے قہر کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔

یعنی یہ کہ آپ یہ بخوبی جانتے تھے کہ انسانی معاشرہ ترقی پذیر ہے، زمانہ جوں جوں آگے بڑھتا جائے گا نئے نئے مسائل جنم لیتے رہیں گے، اور دین اسلام کے حاملین کو قرآن و سنت کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرنا ہوگا، یہ دین جامد نہیں ہے اسے تو قیامت تک کے لیے باقی رہنا اور انسانیت کے مسائل کو حل کرنا ہے، زمانی اور مکانی طور پر تبدیلیوں کے امکانات لامتناہی ہیں، لہذا ان لامتناہی امکانات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ قانون کو موثر اور قابل عمل دکھایا جائے اس کا بہترین ذریعہ قیاس ہے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے نظریات کو سراہا اور اسے لما یرضی رسول اللہ کے عین مطابق قرار دیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً قیاس کا ثبوت

صحیح روایات میں ہے کہ آخر مواقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قیاس فرما کر امت کے لیے نمونہ عمل قائم فرمایا، صحیح بخاری میں روایت ہے:

۹ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أن امرأة من جھینۃ جاءت إلی

النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت إن أسی نذرت أن تحج فلم تحج حتی

ماتت أفأحج عنها قال نعم حجی عہا أرایت لو کان علی أمک دین

اکنت قاضیة اقضوا اللہ فاللہ أحق بالوئاء. ^(۱)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری والدہ نے نذرمانی

تھی کہ وہ حج کرے گی لیکن وہ حج نہ کر سکی اور فوت ہو گئی، کیا میں اس کی طرف سے حج

(۱) صحیح البخاری، کتاب الحج، باب الحج والنذور عن المیت، ج ۲، ص: ۱۸، رقم

کرلوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں تو اس کے بدلے حج کر لے۔ اچھا یہ تو بتا کہ اگر تیری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا اس قرض کو ادا کرتی (یا نہیں)؟ جب یہ بات ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے (یعنی نذر پوری کی جائے)۔

اس روایت پر غور فرمائیں تساوی فی العلۃ کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج منذور کو قرض پر قیاس فرما کر عملاً ایک لاکھ عمل پیش فرمادیا۔

۱۰..... عن ابی ہریرۃ ان اعرابیا اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان امراتی ولدت غلاما اسود وانی انکرتہ فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هل لك من ابل قال نعم قال فما ألوانها؟ قال حمر قال هل فيها من اوراق؟ قال ان فيها لورقا قال فانی تری ذلك جاءها، قال یا رسول اللہ عرق نزعها، قال ولعل هذا عرق نزعہ ولم یرخص له فی الانتفاء منه. (۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچے کو جنم دیا ہے (حالاں کہ میں گورا چٹا آدمی ہوں اور وہ خود بھی گوری ہے، دوسرے لفظوں میں اس نے شک کا اظہار کیا) آپ نے اس سے سوال فرمایا کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا، جی ہاں: آپ نے دریافت فرمایا ان کے کون کون سے رنگ ہیں؟ اس نے کہا سرخ، آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے عرض کیا: جی ہاں، آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے کہ وہ کہاں سے آگیا؟ اس نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ کسی رگ کے فساد کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو، تب آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہی رگ کا فساد یہاں بھی تو پایا جاسکتا ہے

(۱) صحیح البخاری: کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة. باب من شبه اصلا معلوما باصل

(لہذا تم اپنی بیوی پر بدگمانی نہ کرو)۔

اس روایت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نو مواد کے سیاہ رنگ ہونے کو اونٹ کے خاکستری ہونے پر قیاس فرمایا، اور تساوی فی العلۃ کی بناء پر مقیس علیہ کا حکم جاری فرما دیا۔

وہ احادیث جن میں مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کیے گئے

اب ہم ذیل میں ایسی احادیث پیش کرتے ہیں جن میں دو چیزوں کے درمیان مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کیے گئے ہیں، اور ان سے یہ حکم نکلتا ہے کہ جو حکم کسی چیز کی نظیر کا ہے، وہی اس چیز کا ہے۔

۱۱..... حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر بھی ثواب ملتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے دریافت کیا کہ کیا اپنی خواہشات نفس (شہوت) پوری کرنے پر بھی ہمیں ثواب ملتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سے کوئی حرام فعل سرزد ہوتا تو کیا تم گنہگار نہ ہوتے؟ میں نے جواب دیا کہ ضرور ہوتے، اس پر آپ نے فرمایا کہ نیکی کرنے پر تو ثواب کی امید رکھتے ہو، کیا برائی سے بچنے پر ثواب کی امید نہیں رکھتے؟ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شر کو خیر پر قیاس فرمایا۔ اور یہ اصول بتایا کہ: حکم الشیء حکم نظیر۔

هو مباضعتك امراتك صدقة، قال: قلت: يا رسول الله، أنا أتى شهوتنا ونوجر؟ قال: أرايت لو جعلتموها في حرام أكنتم تأثمون؟ قلت: نعم قال: افتحسبون بالشر، ولا تحتسبون بالخير؟ فقايسه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودله بذكر المحظور على ما قابله من المباح، وأعلمه أن حكم الشئى حكم نظيره.^(۱)

(۱) الفصول فی الأصول. باب ذکر الدلالة علی إثبات الاجتهاد والقیاس فی احکام

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

مسند احمد: مسند الأنصار، حدیث ابی ذر الغفاری، ج ۳۵ ص: ۲۹۱،

رقم الحدیث: ۲۱۳۶۳/ السنن الکبریٰ للبیہقی: کتاب الوکالة، باب

فضل النيابة عمن لا یهدی، ج ۶، ص: ۱۳۵، رقم: ۱۱۴۴۰

۱۲..... ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میرے والد
ت بوڑھے ہیں وہ حج نہیں کر سکتے، کیا ان کی طرف سے میں حج کر سکتا ہوں؟ آپ صلی
لہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ اگر تیرے والد پر قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا کرتا؟ اس
نے جواب دیا جی ہاں، آپ نے فرمایا کہ تو اس کی طرف سے حج کر:

ومنه حدیث ابن عباس ان رجلا اتى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال:

ان ابی شیخ کبیر لم یحج، افاحج عنه؟ قال: ارایت لو کان علی ابیک

دین، اکنث تقضیه؟ قال: نعم. قال: فحج عنه.^(۱)

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

سنن النسائی: کتاب مناسک الحج، تشبیه قضاء الحج بقضاء الدین،

ج ۵ ص ۱۱۸، رقم الحدیث: ۲۶۳۹/ صحیح ابن حبان: باب الحج

والاعتماد عن الغير، ذکر الإخبار عن جواز حج الرجل عن المتوفی،

ج ۹ ص: ۳۰۵، رقم الحدیث: ۳۹۹۲

۱۳..... حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک بار روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے
لیا، اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا، آپ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے روزے کی حالت میں پانی سے کلی کرنے میں کوئی حرج
نہیں ہے اسی طرح بوسہ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں:

ومنہ حدیث عمر قال ہشتت فقبلت وأنا صائم، فقلت: یا رسول اللہ، صنعت "یوم امرًا عظیمًا، قبلت وأنا صائم، قال: أرايت لو تمضضت بماء، وانت صائم؟ قلت: لا بأس به، قال: ففیم إذا فقیسہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وردہ إلى نظیرہ^(۱)۔
یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب تمثيل النبي صلى الله عليه وسلم قبلة الصائم بالمضمضة، ج ۳ ص: ۲۳۵، رقم الحديث: ۱۹۹۹/مسند أحمد: مسند عمر بن الخطاب، ج ۱ ص: ۲۸۶، رقم

الحديث: ۱۳۸

۱۳..... حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے پانی سے وضو کرنے کی اجازت دی، اور اس کا سبب یہ بتایا کہ بلی ان جانوروں میں سے ہے جو کثرت سے گھروں میں آتی جاتی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے کی طہارت کا حکم قرآن مجید کی اس آیت پر قیاس کر کے دیا تھا:

"لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوْفُؤْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ"^(۲)

ان اوقات کے علاوہ نہ تم پر گناہ ہے اور نہ ان لوٹڈی، غلاموں اور لڑکوں پر کوئی گناہ ہے، کیوں کہ یہ لوگ خدمت کی غرض سے بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے ہیں۔ کوئی کد کے پاس اور کوئی کسی کے پاس۔

نحو ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الہرة إنها لیست بنجس،

(۱) الفصول فی الأصول باب ذکر الدلالة علی اثبات الإجتہاد والقیاس احکام،

الحوادث، ج ۴، ص ۴۸، ۴۹

(۲) النور ۵۸۰

انہا من الطوافین علیکم والطوافات، وإنہا من ساکنی البیوت واعتبر
 صاحبنا هذا المعنی فی نظائرہ من الفارة والحیة ونحوہما، مما لا
 استطاع الامتناع من سورة لأن قوله: من الطوافین علیکم^(۱)
 اس آیت کی رو سے تین ممنوعہ اوقات کے علاوہ لونڈی، غلاموں اور بچوں کو گھر میں ہر
 وقت آنے جانے کی اجازت ہے، انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں کیوں کہ کام کاج
 - وہ بار بار آتے جاتے ہیں۔ عدم استیذان کا سبب طواف (گھر میں بار بار آنا جانا)
 - اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اشتراک
 نہ کی بنا پر ایک واقعہ سے متعلق حکم کا اطلاق دوسرے پر بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم نے جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہ، وہ قیاس کرنے کی تعلیم
 دے ہے:

وقال علیہ السلام الہرة لیست بنجسة لأنها من الطوافین علیکم
 والطوافات وهذا تعلیم للمقایسة باعتبار الوصف الذی ہو مؤثر فی
 الحکم فإن الطوف مؤثر فی معنی التخفیف، ودفع صفة النجاسة لاجل
 عموم البلوی والضرورة، فظهر أنه علمنا القیاس والعمل بالرای کما
 علمنا احکام الشرع، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به فی معارضة
 النصوص، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فیما لا نص فیہ^(۲)
 مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض امور
 - خود بھی قیاس سے کام لیا تھا۔

صحابہ کرام نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا

صحابہ کرام جو نبوت کے مزاج شناس اور دین کی روت آشنائے، قیاس کو حجت شرعی

(۱) الفصول فی الأصول: باب ذکر ما یمتنع فیہ القیاس، فصل، ج ۲، ص: ۱۲۲

(۲) أصول السرخسی: باب: الکلام فی أفعال النبی، فصل فی حدوث الخلاف بعد

اجتماع باعتبار معنی حادث، ج ۲، ص: ۱۱۶

سمجھتے تھے، اور جن جن احکام میں انہیں قرآن و سنت سے نصوص نہیں ملتے قیاس کرتے تھے۔

۱..... چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا مسئلہ اٹھا تو انہوں نے خلافت کو امامت صلوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا، کیا ہم انہیں اپنی دنیا کے لئے پسند نہ کریں:

إن الصحابة أجمعت على إمامة أبي بكر من طريق الاجتهاد حتى قال جماعة منهم رضيہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا. ^(۱)

فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس، في شرح السنة فيه دلالة على أن ابا بكر افضل الناس بعد رسول الله واولاهم بخلافته كما قالت الصحابة رضيہ لديننا أفلا نرضاه لديننا. ^(۲)

۲... صحابہ کرام نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کو بھی رسالت پر قیاس کیا، اور مانعین زکوٰۃ سے جہاد کیا، مانعین زکوٰۃ کا دعویٰ تو یہی تھا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کے حق دار صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کیوں کہ ان کی دعا زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لیے باعث سکون ہے، قرآن کریم میں ہے:

”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ“ ^(۳)

آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیں اس کے ذریعے آپ انہیں پاک صاف کر دیں گے، اور آپ ان کے لیے دعا کیجیے بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعث

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل، الثالث في الإجماع، المسألة الثامنة عشرة

ج ۱، ص ۲۶۲

(۲) مرقاة المفاتیح: کتاب الصلاة، باب ما على المأموم من المتابعة وحكم المسبوبة

ج ۳، ص ۸۷۷

(۳) التوبة: ۱۰۳

تین ہے۔

مانعین زکوٰۃ نے اسی آیت سے استدلال کیا تھا جسے کلمۃ حق ارید بہ الباطل کہا جاتا ہے، تو تمام صحابہ کرام نے ان کے اس استدلال کو ٹھکرا دیا اور آخر کار سب نے انہیں کفر قرار دے کر ان سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا، گویا صحابہ کرام نے صدیق اکبر کی خلافت کو رسالت پر قیاس کیا اور اس قیاس کو حجت شرعیہ کا درجہ دیا:

جمعت الصحابة على خلافة أبي بكر وقتال مانعي الزكاة.^(۱)

فانهم اتفقوا على قتال معانعي الزكاة بطريق الاجتهاد حتى قال نبوبكر والله لا فرقت ما جمع الله قال الله: اقيموا الصلوة واتوا الزكاة.^(۲)

آیت قیاس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال

صحابہ کرام نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ خلفائے راشدین نے اپنے عمال کو قیاس کرنے کے لئے صرف رغبت دلائی، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا اس میں تحریر فرمایا:

الفهم الفهم فيما يختلف في صدك مما ليس في كتاب الله ولا سنة النبي صلى الله عليه وسلم ثم اعرف الأشباه والأمثال فقس الأمور عند ذلك بنظائرهما واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق.^(۳)

خوب سمجھ لو جو چیز تیرے دل میں کھٹک اور الجھن پیدا کرنے لگے، اور اس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو اور نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں، اس پر اچھی طرح سوچ

(۱) التقرير والتحبير: الباب الرابع في الإجماع، مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي. ج ۱، ص: ۱۱۴

(۲) لإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع، المسألة الثامنة عشرة. ج ۲، ص: ۲۱۴

(۳) لإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: الباب الثامن والثلاثون، ج ۷، ص: ۱۴۶

بچار کرنا، پھر اس سے مشابہت رکھنے والے حالات کو سامنے رکھنا اس کی مثالیں تلاش کر کے ان کو ان مثالوں پر قیاس کرنا، اور اسی شق کو اختیار کرنا جو اللہ کے حکم سے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ ہو۔

حجیت قیاس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال
حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

يعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الالباب.^(۱)

اہل عقل کے نزدیک قیاس کے ذریعے حق کو پہچانا جاتا ہے۔

علماء اصول نے صحابہ و تابعین کے عمل سے بھی حجیت قیاس پر استدلال کیا ہے، ان کے نزدیک حجیت قیاس پر صحابہ کا اجماع ہے، تابعین اور ان کے بعد آنے والے مسلمانوں کا اس پر مسلسل عمل رہا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر آثار صحابہ سے
استدلال

آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے دو امور کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی ہے، اول یہ کہ کسی صحابی نے قیاس کا انکار نہیں کیا، نیز تشریعی امور میں ان میں سے کسی نے بھی رائے و قیاس کا کام لینے پر کسی پس و پیش اور تامل سے کام نہیں لیا۔ قیاس کی صحت پر سارے صحابہ کا اتفاق تھا، علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق ہی اجتہادی امور میں رائے و قیاس سے کام لیتے ہوں گے، اگر آپ نے اس کی ممانعت کی ہوتی تو کبھی اس کی جرأت نہ کرتے۔ دوم یہ کہ حجیت قیاس پر صحابہ کا اتفاق خود ایک حجت

(۱) الفقہ والمفتقہ: باب القول فی الإحتجاج لصحیح القیاس ولزوم العمل بہ،

ہے اس سے انحراف کی اجازت نہیں۔ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ قیاس کا استعمال اپنی فقہی اور فنی صورت میں صدر اسلام سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مخاطب کر کے اپنے خط میں فرماتے ہیں:

وقس الأمر عند ذلك

کسی مسئلہ میں خوب غور و خوض کرنے کے بعد ایک مسئلہ کو دوسرے مماثل مسئلہ پر قیاس کرو۔

اس کے بعد علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے کثیر تعداد میں صحابہ کے آثار نقل کیے ہیں، اور ان سے وہ حجیت قیاس پر استدلال کرتے ہیں۔
دیکھئے تفصیلاً: (۱)

صحابہ کرام اور قیاس سے استنباط

۱..... خلافت کا مسئلہ طے کرنے کے لیے جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خلافت کے لیے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نام تجویز کرتے ہوئے قیاسی استدلال پیش کیا۔ قیاس یہ تھا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دینی امور میں اعتماد فرماتے ہوئے قیادت ان کے سپرد کر دی، لہذا کیوں نہ ہم اپنے دنیاوی معاملات کی قیادت بھی ان کے سپرد کر دیں۔

یہ استدلال بڑا مضبوط تھا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس استدلال میں مضمر حقیقت کو پالیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو منصب امامت پر فائز کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ امت انہیں منصب خلافت کے لیے بھی منتخب کر لے، آپ موزوں

(۱) الفصول فی الأصول : باب ذکر الدلالة علی إثبات الاجتهاد والقياس فی احکام

ترین فرد ہیں جن پر ہر لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مکمل اعتماد تھا:

إن الصحابة قدموا الصديق في الخلافة وقالوا رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا؟ فقاموا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة.^(۱)

واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم

ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا.^(۲)

۲..... حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ سے فرمایا: کتاب اللہ میں جو چیز ظاہر ہو اس کی بابت کسی سے سوال نہ کرنا، نہ ہو تو پھر سنت کو لینا، اس میں بھی نہ ملے تو قیاس کرنے میں پوری کوشش کرنا۔^(۳)

۳..... حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اجتہادی آراء میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتے ہیں۔ مثلاً آپ نے شراب نوشی کی سزا تجویز کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی سزا قذف کے برابر ہونی چاہیے اس لیے کہ جب انسان شراب نوشی کرتا ہے تو وہ نشے کی حالت میں اور فول بکتا ہے اور تہمت لگاتا ہے، شریعت نے تہمت پر اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے لہذا شراب نوشی کو قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسی کوڑے مقرر کی گئی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے مقرر کر دی:

واجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد، حتى

قال علي: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري، فأرى

أن يقام عليه حد المفترين.^(۴)

(۱) إعلام الموقعين: القول في القياس، ما اجمع الفقهاء عليه من مسئلة القياس، ج ۱، ص: ۶۰

(۲) مقدمة ابن خلدون: الفصل الثلاثون في ولاية العهد، ج ۱، ص: ۲۶۵

(۳) سير اعلام النبلاء: ترجمة شريح القاضی، ج ۴، ص: ۱۰۱

(۴) الإحكام في اصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع، المسألة الثامنة عنه، ج ۱، ص: ۲۶۵

ومما علمنا وقوعه عن اجتهاد: حد الخمر ثمانین، وذلك أن عمر شاور الصحابة في حد الخمر فقال علي: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحد الغرية ثمانون.^(۱)

۴..... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بچپن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ علم کا شرف حاصل رہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت نے آپ میں ذہانت اور رائے کو استعمال کرنے کی بپناہ صلاحیت پیدا کر دی تھی، نہایت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فقہی آراء میں جیسا استدلال کی بہت عمدہ مثالیں ملتی ہیں، مثال کے طور پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ جو شخص مردے کو غسل دیتا ہے اس پر غسل ضروری ہو جاتا ہے، اور جو جنازہ کی چار پائی اٹھاتا ہے اس پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔۔۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنا تو فرمایا: کیا مسلمان مردہ بھی بھلانا پاک ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی لکڑی اٹھاتا ہے تو اس سے کیا ہوتا ہے، چوں کہ یہ دونوں باتیں قیاس کے خلاف تھیں اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کو قبول نہیں کیا۔^(۲)

فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی استنباط

دوسری اور تیسری صدی ہجری کے فقہاء نے قیاس کو زیادہ علمی اور منضبط انداز میں بیان کیا اور اس کی حدود متعین کیں، خاص طور پر علت اور اس کے دریافت کرنے کے طرق پر مبنی انداز سے جو بحث ہوئی ہے اس کی وجہ سے قیاس کا اسلوب ذہنی اور علمی اعتبار سے واضح ہو گیا، اور اس کو استدلال و استنباط کے ایک اہم اصول پر قبول نہ کرنے کی بات نہیں رہی، قیاس کو ایک اسلوب کے طور پر تقریباً تمام فقہی مکاتب فکر نے قبول کیا۔۔۔

فقہائے احناف قیاس سے اس وقت کام لیتے ہیں جب کسی مسئلہ میں قرآن و سنت

(۱) لفصول فی الأصول: باب القول فیما یکور عند الإجماع، ج ۳، ص: ۲۷۹

(۲) المحصول للرازی: الباب الثالث، مسألة فی عدالة الصحابة، ج ۵، ص: ۳۲۲

خاموش ہوں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کو اپنے قیاس پر ترجیح دیتے تھے اس لیے کہ صحابہ کرام مکتب رسالت کے، براہ راست تربیت یافتہ تھے، ان کو دین کا فہم حاصل تھا اور ان کا فہم دین رسول اللہ کے نزدیک ہی قابل اعتماد تھا اس لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور بعد والوں کے لیے صحابہ کے فتاویٰ اور متفقہ آراء حجت ہیں۔

قیاس کے موضوع پر علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۸۲ھ) نے بہت غنمی انداز میں کام کیا ہے مثلاً قیاس کی تفسیر و تشریح، اس کی شرائط و ارکان، قیاس کا حکم اور اقسام وغیرہ۔

شمس الانامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۸۳ھ) نے منکرین قیاس پر بہت مدلل گفتگو کی ہے، قیاس کو عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کر کے بتایا ہے کہ مشترکہ علت کی بناء پر نص میں مذکورہ مسئلہ کا حکم فرغ پر نافذ کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد ائمہ و فقہاء نے قیاس کو استدلال و استنباط احکام کے لیے بطور دلیل استعمال کیا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) نے بھی قیاس کو استدلال و استنباط احکام کے لیے استعمال کیا ہے۔ ”موطا مالک“ اور ”المدونة الكبرى“ میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کے لیے نصوص میں محض اشباہ و نظائر کا ہونا کافی ہے، ایک مرتبہ امام مالک رحمہ اللہ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی خاتون اپنے ایام حیض مکمل کر لے لیکن اسے غسل کے لیے پانی میسر نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا: اسے تیمم کر لینا چاہیے اس لیے کہ خاتون اس مرد کی طرح ہے جو جنبی ہو اور اسے پانی میسر نہ ہو، مردوں کے لیے تیمم کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے، یوں امام مالک رحمہ اللہ نے حائضہ خاتون کی حالت کو جنبی مرد کی حالت پر قیاس کیا۔

علامہ ابوالولید سلیمان الباجی رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۴۷ھ) مالکی اصول فقہ منضبط کرنے والے متقدمین میں نمایاں فقیہ ہیں، انہوں نے اصول فقہ میں قیاس کو اصول پر بیان کیا ہے ”ومذهب مالک القول بالقياس“ امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد

مسئلہ حل کیا جاسکتا ہے۔

حنبلی فقہاء میں فقہ اور اصول فقہ کو علمی انداز سے مدون کرنے کا سہرا علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۰ھ) کے سر ہے انہوں نے ”روضة الناظر وجنة المناظر“ کے نام سے کتاب مرتب کی جو حنبلی اصول فقہ میں امہات کتب میں شمار ہوتی ہے، انہوں نے اس کتاب میں قیاس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور قیاس کو اجتہاد کے ایک اہم اسلوب کے طور پر قبول کیا ہے، علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کے بعد علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) اور علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے فقہ حنبلی کے ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا، یہ دونوں نامور فقیہ قیاس کو دلیل شرعی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

قیاس کے عقلی دلائل

۱..... علامہ محمد بن عبدالکریم الشہرستانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۸ھ) فرماتے ہیں:

إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات: مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الإعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهد.^(۱)

بے شک حوادث ووقائع معاملات وعبادات لا محدود ہیں، اور تم قطعی طور پر یہ بات جانتے ہو کہ ہر صورت حال کے بارے میں کوئی نص و قواعد نہیں ہیں، اور ایسا اٹمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، اب صورت حال یہ کہ نصوص تو متناہی ہیں اور وقائع لا متناہی، ظاہر ہے کہ کوئی متناہی چیز لا متناہی کا احاطہ نہیں کر سکتی، لہذا اب یہ بات یقینی طور پر واضح ہو گئی کہ اجتہاد اور قیاس کو واجب الاعتبار تسلیم کرنا ہی پڑیگا تاکہ ہر نئی صورت حال کے لیے نئے طور پر اجتہاد کیا جاسکے۔

۲..... دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام شرائع کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کا تحفظ اور ان کی زندگی کو خباثت سے پاک کرنا ہے، اس لیے قانون سازی کے وقت قانون ساز ادارے کا یہ فرض ہے کہ بندگان خدا کی مصالح کو (جن کی درستگی کی عقل سلیم تصدیق کرے) پیش نظر رکھے، اگر فقیہ نے ان مصالح کو پیش نظر نہ رکھا تو گویا اس نے شارع علیہ السلام کے عطا کردہ رشتہ مقصود کو ہاتھ سے چھوڑ دیا، مثلاً شراب کو حرام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بندگان خدا کی عقل محفوظ رہے کیوں کہ شراب نشہ پیدا کر کے عقل کو زائل کر دیتی ہے، ایسی صورت میں اگر سب کے رس میں بھی وہ نشہ پیدا ہو جائے جو عقل کو زائل کر دے تو کیا شارع علیہ السلام کے مقصود کو محض اس لیے پس پشت ڈال دیا جائے گا کہ سب کے مسکر رس کی حرمت کے بارے میں شارع سے کوئی نص نہیں ہے؟ راقم الحروف کے خیال میں ایسا کرنا نہ صرف نادانی ہے بلکہ مصالح شرعیہ یا بالفاظ دیگر روح شریعت سے کامل بعد کی علامت ہے، الحمد للہ کہ علمائے امت نے اس غلطی کا ارتکاب نہیں کیا اور جب بھی ضرورت محسوس کی قیاس کی حیثیت سے فائدہ اٹھایا، اور انصوص شرعیہ میں تو زیادہ تر۔

(الف)..... احکام بیوع کے مقابلے میں اجارہ کے احکام بہت کم ہیں مگر علماء نے ضرورت کو محسوس کر کے اجارہ کے بیشتر احکام بیوع کے احکام پر قیاس کر کے وضع کیے۔

(ب)..... اسی طرح شریعت میں وکالت خاصہ کی اجازت دی گئی ہے لیکن علماء نے اس پر قیاس کر کے وکالت عامہ کی بھی اجازت دی۔

(ج)..... احکام شریعت کی رو سے اجیر کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ان فرائض کو انجام دے جن کی اجرت لینی اس نے منظور کی ہے، اسی اصل پر قیاس کر کے وکیل بالاجرت کا حکم متفرع کیا گیا۔ نص شرعی سے ثابت ہے کہ اگر مال مغصوب غاصب کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر لازم ہوگا کہ مال مغصوب میں تلف شدہ کا ضمان یا مثل اصل مالک کو لوٹائے، اس اصل سے یہ حکم متفرع ہوا کہ اگر غاصب مال مغصوب میں تغیر فاحش کر دے

زودہ تغیر بھی استہلاک ہی کے حکم میں ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا، مثلاً غاصب نے گندم غصب کر کے اس کا آٹا پسوالیا تو غاصب کا یہ فعل استہلاک متصور ہوگا اور اسے ضمان دینا ہوگا۔

غرضیکہ اس طرح کی سینکڑوں مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ہمارے فقہاء نے شارع نے مقصود کو سمجھ کر اصل کے حکم کو تساوی فی العلۃ کی بنا پر فرع کی طرف مفہمی کیا ہے۔

علامہ ابوالحسین: 'سری، علامہ فخر الدین رازی، علامہ ابن دقیق العید رحمہم اللہ نے اپنی تصنیفات میں حجیت قیاس کے بارے میں صحابہ کے آثار اور تعامل سے متعلق بکثرت روایت جمع کر دی ہیں اور ان کی بنیاد پر قیاس کی حجیت کو ثابت کیا ہے۔ علماء اصول نے حجیت قیاس کو عقلی طور پر ثابت کیا ہے، علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے احکام کی تین قسمیں کی ہیں۔

اول..... وہ جو عقلاً واجب ہیں اور شریعت نے تاکید کے طور پر انہیں فرض بتلایا ہے جیسے توحید باری، صداقت رسول، شکر منعم، عدل و انصاف وغیرہ۔

دوم..... جو عقلاً حرام ہیں اور شریعت نے تاکید ان کو بھی حرام بتلایا ہے، جیسے کفر، ظلم، جھوٹ، اور تمام ایسے امور جن کو عقل بھی برا کہتی ہے، ان دونوں قسموں سے متعلق احکام شریعت اور عقل دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے ان میں کوئی نسخ اور تبدیلی بھی نہیں ہوتی۔

سوم..... وہ مباحات جن سے متعلق امور کو عقل نہ فرض بتلاتی ہے نہ حرام لیکن شریعت کے ذریعہ ان کے حسن و قبح کے بارے میں ہمیں علم ہوتا ہے۔ مباحات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا ہے کہ اپنے نفع و نقصان کے مطابق اپنی رائے و اجتہاد سے ان میں تصرف کریں جیسے تجارتی معاملات، سفر، کاشتکاری، حلال کسانوں میں سے کسی خاص کھانے کا انتخاب، علاج معالجہ، دوائیں، ان سب کا انتخاب ہماری رائے و اجتہاد پر مبنی ہے ہم جس میں اپنی لیے مصلحت دیکھیں ویسا کریں، ان میں سے جن چیزوں سے آدمی کو نفع ہوتا ہے

ان کو حاصل کرتا ہے جن سے نقصان ہوتا ہے ان سے پرہیز کرتا ہے، ان کا حسن و قبح انسانی عقل سے متعین ہوتا ہے جو چیزیں اس کے لیے نفع بخش ہیں وہ اچھی ہیں اور جو نقصان دہ ہیں وہ بری ہیں، ان مباحات کا تعلق مصالح سے ہے اس لیے ان میں نسخ و تبدیلی جائز ہے چنانچہ انہی امور میں جدید مسائل اور نئے آنے والے واقعات ہیں جن کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں تو عقلاً اجتہاد کرنا جائز ہے:

إن العبادات قد ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاثة: واجب في العقل، فيرد العقل بإيجابه، تأكيداً لما كان في العقل من حاله، وذلك نحو التوحيد، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وشكر المنعم، والإنصاف، وما جرى مجراه.

والثاني: محذور في العقل: فيرد الشرع بحظره، تأكيداً لما كان في العقل من حكمه قبل وروده، نحو: الكفر، والظلم، والكذب، وسائر المقبحات في العقول، وهذان ابابان لا يجوز ورود الشرع فيهما خلاف ما في العقل ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل.... الخ^(۱)

علامہ ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال

علامہ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے احکام کی دو قسمیں بیان کی ہیں، وہ احکام جو انصوص میں مذکور ہیں ان کو وہ منصوص عینہ یا اصول کہتے ہیں، دوسرے وہ احکام جو انصوص میں مذکور نہیں ہیں بلکہ مجتہدان کو مقررہ اصولوں کے مطابق خود مستنبط کرتے ہیں۔ یہ احکام حوادث سے متعلق ہیں۔ نئے پیش آنے والے واقعات لا محدود ہیں اور منصوص احکام محدود ہیں اس لیے عقلی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ استنباط احکام کے لیے اجتہاد ناگزیر ہے، استنباط احکام کے تین طریقے ہو سکتے ہیں، ایک مجتہد اپنے ظن و تخمین سے ان کا

(۱) الفصل فی الأصول: باب ذکر الدلالة على اثبات الاجتهاد والقياس في احكام

انتظام کرے، دوسرے یہ کہ کسی سند و اصل کی طرف رجوع کیے بغیر محض اپنے وہم و گمان سے ان کو معلوم کرے، تیسرے یہ کہ جو منصوص احکام ہیں ان کی علت معلوم کر کے ان پر قیاس کرے، علماء اصول نے پہلے دو طریقوں کو خود ہی مسترد کر دیا ہے، اور تیسرے طریقے کو تلمیم کیا ہے اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
 امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ (متوفی ۲۳۶ھ) فرماتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے اہل سے قطع نظر ہمیں حجیت قیاس کا ثبوت عقل سے ہی ملتا ہے، اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کسی نص میں حکم کی علت یا امارہ شرعیہ (حکم کی علامت) موجود ہے، اور حسی یا عقلی طور پر ہم یہ ادراک کرتے ہیں یہی علت یا حکم علامت کسی دوسری چیز یا مسئلہ میں موجود ہے تو اس کا منطقی تقاضا یہ ہے ان دونوں چیزوں یا مسئلوں کی علت ایک ہے۔

احکام میں علت یا حکم کی علامت (امارہ شرعیہ) کے وجود اور اس کے متعدی ہونے کا علم ہمیں شراب کی آیت سے معلوم ہوتا ہے، حرمت شراب کی علت نشہ ہے، حرمت کے لیے قرآن مجید میں کوئی علیحدہ حکم موجود نہیں ہے، اس کو وہ ایک دوسری مثال سے سمجھاتے ہیں کسی مکان کی دیوار جھک رہی ہو اور ظاہر آثار سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ دیوار گرنے لگی ہے اس جھکی ہوئی دیوار کے سائے میں بیٹھنا ہلاکت کو دعوت دینا ہے، عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں ہلاکت اور مضرت کے آثار موجود ہوں آدمی اس جگہ سے احتراز کرے۔

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ نے اپنی اس دلیل میں حجت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۱..... قیاس کی حجت عقلی و منطقی طور پر ثابت ہے۔

۲..... دو چیزوں کی علت مشترک ہونے کی بناء پر انہیں باہمی طور پر مماثل اور مشابہ قرار

دیا جاسکتا ہے۔

۳..... شراب کی حرمت اس کے نشہ آور ہونے کے سبب ہے عقل بھی اسی کا متقاضی

ہے۔

۴..... اس حکم کا اطلاق عقلی اور منطقی طور پر جملہ نشہ آور اشیاء پر بھی ہونا چاہیے،

کیوں کہ ان سب کی علت ایک ہے۔

۵..... ظاہری علامات و آثار علت کی تعیین میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۸۲۸ھ) حجیت قیاس کو عقلی طور پر ایک

دوسرے طریقہ سے ثابت کرتے ہیں، وہ قیاس کو مقدمہ کی عدالتی کاروائی سے تشبیہ دیتے

ہیں، ایک مقدمہ مدعی، مدعا علیہ، گواہ، گواہی، قاضی اور فیصلہ پر مشتمل ہوتا ہے، قیاس میں

بھی یہ تمام چیزیں موجود ہیں۔ قیاس کے طریق عمل میں منصوص احکام خدا کی طرف سے

گواہ (شہود اللہ) ہیں، ان احکام کی علت شہادت ہے، قیاس کرنے والا مجتہد طالب یا مدعی

ہے، جسم انسانی محکوم علیہ ہے، انسان کا دل حکم ہے، قیاس سے جو نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے،

مقدمہ کا فیصلہ یا مطلوب ہے۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا اس تمثیل سے مقصد یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقدمات کے فیصلہ کا جیسے، ایک طریقہ کار مقرر فرمایا ہے اور مسلمانوں،

حکم دیا ہے کہ وہ ایسے امور جن میں شرعی احکام موجود نہیں ہیں قیاس سے کام لے کر شرعی

احکام دریافت کریں۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قرآن مجید

آیت: ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ کی رو سے، قیاس ضروری ہے۔

شمس الانامہ رحمہ اللہ نے علامہ بزدوی رحمہ اللہ کی اس تمثیل کا طہارت کے حکم پر

اطلاق کر کے اس کی مزید توضیح کی ہے، سورہ نساء کی آیت میں یہ حکم ہے کہ اگر تم میں سے

کوئی شخص جائے ضرورت سے فارغ ہو، یا تم عورتوں سے ملے ہو پھر تم پانی پر قدرت نہ

پاؤ تو ایسی حالت میں تم پاک مٹی کا قصد کرو اور اپنے چہروں اور ہاتھوں پر مسح کرو یعنی تیمم

۱۔ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جسم میں نجاست نکلنے کے جو دو راستے ہیں ان میں نجاست نکلنے کے سبب انسان نجس ہو جاتا ہے، اور نماز ادا کرنے کے لیے اس کو وضو یا اس کرنا چاہیے اسی پر قیاس کر کے فقہاء نے یہ حکم نکالا ہے کہ نجاست ان فطری راستوں کے علاوہ دوسرے مقامات سے نکلے جیسے ناف وغیرہ سے اس صورت میں بھی اس کو وضو کرنا چاہیے، اس مثال میں سورہ نساء کی آیت شاہد ہے، خروج نجاست اس حکم کی علت ہے، جب یاد دہانی مجتہد ہے، مطلوب طہارت ہے، حاکم انسان کا دل ہے، محکوم علیہ جسم ہے، قرآن مجید کی یہ آیت اس لیے شاہد ہے کہ اس کا حکم عمومی ہے، کسی دوسری آیت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ حکم استثنائی ہے اور اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

امام غزالی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر فلسفی انداز میں استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے حجیت قیاس کو فلسفی انداز میں ثابت کیا ہے، قیاس کے مخالفین جو اس پر اعتراضات کرتے ہیں انہوں نے ان کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور ان کے تمام اعتراضات کے جواب دیے ہیں، اصول فقہ کی تقریباً تمام کتابوں میں اس پر غماز مل جاتا ہے، تاہم امام غزالی رحمہ اللہ نے قیاس کی حجیت کو شرعی دلائل کے علاوہ عقلی دلائل سے بھی ثابت کیا ہے ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

شرعی احکام کے استخراج اور ان پر عمل کرنے کے اعتبار سے ماضی میں دو طبقے رہے ہیں، ایک طبقہ مجتہدین اور مفتیین کا تھا جو ان امور سے اجتہاد کرتے جن کے بارے میں قرآن و سنت میں احکام موجود ہوتے، استخراج احکام میں وہ رائے و قیاس سے کام لیتے۔ دوسرا طبقہ ان لوگوں کا تھا جن میں اجتہاد کرنے کی اہلیت نہیں تھی بلکہ اس معاملہ میں مجتہدین پر اعتماد کرتے تھے، اور ان کے استنباط کیے ہوئے احکام پر عمل کرتے تھے، رائے و قیاس سے استخراج احکام پر انہیں کوئی اعتراض نہ تھا اس طرح رائے و قیاس سے اجتہاد کے ذریعہ استنباط احکام پر اجماع منعقد ہو گیا۔

مجتہدین جن مسائل سے متعلق اجتہاد کرتے تھے وہ دو قسم کے تھے۔
ایک وہ جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں قطعی نصوص موجود تھیں، دوسرے وہ جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود نہ تھا، مجتہدین نے ان مسائل کے بارے میں قیاس کے ذریعے جو احکام دریافت کیے وہ قطعی نہ تھے، اس قسم کے مسائل میں انہوں نے اپنی فہم و بصیرت اور عقل و رائے سے کام لیا اور اسی میں وہ حق بجانب تھے، مجتہد پر فرض ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں قطعی و یقینی دلیل موجود ہو تو اس کو لوگوں کے سامنے پیش کرے اور اس کو نہ چھپائے، دلیل قطعی کو تسلیم کرنے میں کسی کو اعتراض نہیں ہوتا، اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرتا ہے تو اس کو فاسق، آثم، اور ملحد سمجھا جاتا ہے اور ایسے شخص پر کوئی اعتماد نہیں کرتا اس لیے اس کو فتویٰ دینے کی اجازت بھی نہیں ہوتی، ایسے ہی وہ لوگ بھی جنہیں قطعی دلائل کا علم تھا اور انہوں نے ان کو چھپائے رکھا اور خاموشی اختیار کی وہ بھی فاسق سمجھے جاتے ہیں۔

اس کلیہ کے پیش نظر اب ہم اس بات پر غور کریں کہ صدر اسلام میں اگر صحابہ اور ان کے بعد آنے والے مجتہدین قطعی دلائل کو چھپاتے تو کیا وہ فاسق نہ کہلاتے؟ یہ بات واضح رہے کہ قطعی شرعی دلیل عقلی دلیلوں کی طرح نہیں ہوتی، عقلی دلیلوں کا سمجھنا بعض اوقات مشکل ہوتا ہے، اور اکثر وہ عقلاء پر مخفی رہتی ہیں لیکن قطعی شرعی دلیل بالکل ظاہر ہوتی ہے اپنے معنی، مفہوم اور مدلول میں واضح ہوتی ہے۔ ان میں کسی طرح خفا نہیں ہوتا، ان کے معنی و مراد میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا یہ کیسے ممکن ہے کہ قطعی دلائل موجود ہوتے ہوئے صحابہ کرام رائے و اجتہاد سے کام لیتے اور ان دلائل کو چھپا لیتے یا یہ دلائل ان پر مخفی رہتے؟ آخر بے سبب ہے کہ صدر اسلام میں صحابہ و تابعین نے بے شمار مسائل میں رائے اور اجتہاد سے کام لیا اور اس اجتہاد کے سبب خود ان کے درمیان احکام میں اختلاف ہوا جو آج تک چلا آرہا ہے۔

اس دلیل سے امام غزالی رحمہ اللہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اجتہاد میں رائے، عقل

اہمیت، اور فہم سے کام لینا ایک انسانی ضرورت ہے جس سے چھٹکارہ ممکن نہیں، اگر ہر ہر
مہ میں قطعی و منصوص احکام موجود ہوتے تو صدر اسلام میں فقہاء، و مجتہدین قطعی و ظاہری
۱۔ کام کو چھوڑ کر رائے و اجتہاد سے کام نہ لیتے۔

قیاس کو حجت ماننے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ اس کی حیثیت کیا ہے اس
میں تین نظریے پائے جاتے ہیں۔

۱۔..... جمہور فقہاء، متکلمین اور معتزلہ کے نزدیک عقلی و شرعی (عقلیات و شریعات)
دوسرے قسم کے امور میں قیاس کرنا جائز ہے۔

۲۔..... اہل ظاہر کے ایک گروہ کے نزدیک قیاس صرف عقلی امور میں جائز ہے شرعی
میں نہیں۔

۳۔..... کچھ مفکرین کا خیال ہے کہ عقلی امور میں قیاس جائز نہیں صرف ان شرعی امور
میں جائز ہے جن کے بارے میں نصوص اور اجماع موجود نہ ہو۔

جمہور علماء کے نزدیک قیاس کی یہ حجت سمعی ہے یعنی قرآن و سنت کی نصوص سے
ثابت ہے۔ علامہ قتال اور ابوالحسین بصری رحمہما اللہ کے نزدیک عقلی ہے سمعی نہیں، جو
انہوں نے اس کی حجت کو ثابت کرنے کے لیے پیش کی جاتی ہیں ان کی حیثیت ثانوی ہے اور
ان سے استدلال موضوعی ہے۔ داود ظاہری، نظام، روافض، اور اہل ظاہر قیاس کے منکر
ہیں اور اس کو دلیل شرعی نہیں مانتے۔

قیاس انسانی فطرت ہے

۱۔..... قیاس انسان کی ایک فطرت ہے، کوئی فطرت سلیمہ رکھنے والا عقل مند شخص قیاس
کا انکار نہیں کر سکتا، روزمرہ کے بے شمار واقعات میں ہر انسان ایک واقعہ کو دیکھ کر اس سے
نئے جلتے واقعات کا حکم سیکھتا ہے حتیٰ کہ بچے تک قیاس سے واقف ہیں، مثلاً کلاس میں استاد
ایک بچے کو کسی غلطی پر ڈانٹتے ہیں تو اس کو دیکھ کر دوسرے بچے بھی سنبھل جاتے ہیں کہ یہی

غلطی ہم سے ہوئی تو ہمیں بھی ڈانٹ پڑیگی یہ قیاس نہیں تو اور کیا ہے؟ اس سے معلوم ہوا کہ قیاس ایک فطری چیز ہے۔

۲..... یہ مسلمہ بات ہے کہ دین ایک کامل ضابطہ حیات ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے، اب یہ بات کہ دین کامل ضابطہ حیات ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب کہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کر لیا جائے، ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن و سنت میں صراحۃً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی درست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دین کی کوئی راہنمائی نہ رہے گی، اور پھر اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات کیوں کر رہ سکے گا اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا اور قیاس دونوں لازم ملزوم ہیں، اگر قیاس کا انکار کر دیا جائے تو اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۳... زندگی میں پیش آنے والے بیشتر مسائل ایسے ہیں جن کا حکم فقہائے امت نے قیاس کے ذریعے معلوم کیا ہے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔

اگر قیاس کو بطور دلیل شرعی تسلیم نہ کیا جائے تو ان مسائل میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیوں کہ ان مسائل کا حکم قرآن و سنت میں مذکور نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس کا انکار کرنے سے دین میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔

۴..... دین اسلام کے انفرادی اور اجتماعی احکام پر عمل کرنے کے لیے جو مدون قانون ہمارے سامنے موجود ہے وہ فقہ اسلامی ہے، فقہ اسلامی کی ترتیب و تدوین فقہائے اسلام کی اس عظیم جماعت نے کی جن کے علم و ذہانت، فراست و تدبیر، اخلاص و لہیت اور احتیاط و تقویٰ کی مثال تلاش نہیں کی جاسکتی، پھر اس کے بعد صدیوں سے مسلمان اس پر عمل کرتے چلے آئے ہیں ان میں امت کے بڑے بڑے محدثین، مفسرین، اولیاء، اہل دل صوفیاء اور عامۃ المسلمین سب شامل رہے، اس لیے فقہ کے علاوہ دین پر چلنے کا اور کوئی قابل اعتماد راستہ موجود ہی نہیں، فقہ اسلامی جن مسائل پر مشتمل ہے ان میں جہاں کتاب و سنت

۱۔ جماع سے سمجھ میں آنے والے مسائل ہیں وہاں بیشتر مسائل وہ ہیں جو قیاس سے معلوم ہو گئے ہیں اس سے یہ بات سامنے آئی کہ گویا پوری امت قیاس پر عمل کرتی رہی ہے اب انسان کی روشنی میں غور کیا جائے تو انسان یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ امت مسلمہ کے افراد کی اتنی بڑی تعداد ایک غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتی، لہذا امت مسلمہ کے کثیر افراد کا ہر دور میں فقہ پر عمل کرنا بھی قیاس کے حجت ہونے کی ایک عقلی دلیل ہے۔

نثرین قیاس کے دلائل اور ان کے جوابات

نظام (معتزلی) داود ظاہری اور ان کے ماننے والے اور شیعوں کے چند فرقوں سے بستگان قیاس کی حجیت کے قائل نہیں ہیں اور اسے دلیل شرعی نہیں مانتے۔ ان کے دلائل ج ذیل ہیں:

۱..... وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ (۱)

اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو۔ کسی حکم میں قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے خلاف ہے، مخالفین قیاس کی یہ دلیل درست نہیں ہے کیوں کہ قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ تو عین اتباع ہے، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کا الزام تو اس وقت صادق آتا جب کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہوتے ہوئے قیاس کیا جاتا۔

۲..... ان کی دوسری دلیل یہ آیت ہے:

”وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ“ (۲)

اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

منکرین قیاس اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ قیاسی حکم بمالہم ینزل بہ اللہ ہے۔ حالاں کہ یہ استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ اجتہاد شرعی کے ذریعے احکام منصوص کی بنیاد پر دیگر احکام کی تفریع کا حکم بمالہم ینزل بہ اللہ نہیں ہے، اگر ایسا ہی ہو تو اللہ تعالیٰ اختلاف کی صورت میں فردوہ الی اللہ والی الرسول کا حکم کیوں دیتے۔ ۳ ... منکرین قیاس کی تیسری دلیل یہ آیات ہیں:

(الف) "مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَأْيِهِمْ" (۱)

ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے، پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے۔

(ب) "وَلَا تَطْلُبْ وَلَا يَأْتِيَنَّكَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" (۲)

اور نہ کوئی تر اور خشک چیز (مگر یہ کہ یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

(ج) "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" (۳)

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔

منکرین قیاس ان آیتوں سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن کریم میں تمام احکام کی بابت ضروری معلومات جمع ہیں تو پھر تشریع بالقیاس کی ضرورت ہی کیا ہے کیوں کہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے یا پھر قیاس قرآن کے خلاف پر دلالت کرے گا تو وہ مردود ہے۔ لیکن منکرین قیاس کا استدلال آیات مذکورہ بالا سے درست نہیں ہے اس لیے کہ:

سیاق عبارت دلالت کر رہا ہے کہ (الف) اور (ب) کی آیتوں میں کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں ہے بلکہ مراد علم الہی یا الفاظ دیگر لوح محفوظ ہے، آیت نمبر (۳) کو سیاق

و باقی سے ملا کر پڑھے:

”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيمٍ يُظَيِّرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا
فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ“ (۱)

اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے اور جو بھی پرندہ اپنے دونوں بازوؤں سے اڑنے
والا ہے وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں، ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں
چھوڑ رکھی ہے پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے۔
علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) فرماتے ہیں:

وعن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذي عند الله تعالى
وهو مشتمل على كل ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ. (۲)

حسن بھڑی اور قتادہ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ میں جو لفظ کتاب آیا ہے اس سے
ادوہ کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ کے پاس محفوظ ہے، اور ماضی اور مستقبل کی تمام باتیں درج
ہیں اور وہی لوح محفوظ ہے۔

لہذا منکرین قیاس کا لفظ کتاب کا قرآن پر اطلاق ہی سرے سے درست نہیں ہے،
ان طرح آیت ”وَلَا رَاطِبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“ (۳) میں مراد علم الہی ہے، سیاق
بیت ملاحظہ ہو:

”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا
تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَاطِبٌ وَلَا
يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“ (۳)

اور اس کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں ہیں، انہیں بجز اس کے کوئی نہیں جانتا

اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے، اور کوئی پتہ نہیں گرتا مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہیں۔

”إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“ کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ (متوفی ۶۰۶ھ) فرماتے ہیں:

فیه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غیر وهذا هو الصواب.

اس میں دو قول ہیں پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے نہ کہ کوئی دوسری چیز اور یہی قول درست ہے۔
امام رازی رحمہ اللہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

انه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات.^(۱)
یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام احوال کو لوح محفوظ میں لکھ دیا تاکہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کا علم معلومات میں نافذ ہوتا ہے۔
مختصر یہ کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں کتاب مبین سے مراد قرآن کریم نہیں ہے (جیسا کہ منکرین قیاس کہتے ہیں) بلکہ لوح محفوظ ہے۔

اب رہی یہ آیت یعنی ”وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“^(۲)

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر تمام تشریعی امور کے مبادی و اساسیات موجود ہیں، اور پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے بلکہ

(۱) التفسیر الکبیر : سورة الأنعام آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج ۱۳، ص ۱۲

(۲) النحل : ۸۹

ق استنباط کی طرف بھی رہبری کی گئی ہے جس کی وجہ سے ایسی صورت حال پیدا ہو گئی ہے
۔ یا تو بوا۔ طہ نص قرآن سے حکم مستنبط کر لیا جائے یا ان قواعد عامہ کو استعمال کر کے استنباط
یا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کیے ہیں۔

۴..... منکرین حجت قیاس مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، علامہ
بن حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة ثم يعملون بالرأى فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا.^(۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ امت کچھ عرصے تک کتاب (قرآن)
ن کر کے گی اور کچھ عرصے تک سنت پر اور کچھ عرصے تک رائے پر عمل کریں گے، پس
ب وہ ایسا کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہو جائے گی۔
اس کے دو جواب ہیں۔

۱..... ایک تو یہ کہ اس روایت کی سند غیر متنبول ہے:

وقد قال السبكي: هو لا تقويم به الحجة لان بعض رواه كذب ابن
معين.

علامہ سبکی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے، اس
بعض راوی ایسے ہیں جنہیں ابن معین نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

۲..... دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اس روایت کو درست مانا جائے تو اس کا
اسب یہ ہے کہ ایک زمانہ ایسا ہوگا جب امت مسلمہ قرآن کریم پر عمل کرتی رہے گی کیوں
ن حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوں گے، اور قرآن کا نزول ہو رہا ہوگا، پھر ایسا دور
آئے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پردہ فرمائیں گے لیکن صحابہ کرام موجود رہیں گے جو قرآن
ایت کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسبہ حسنہ کی روشنی میں کریں گے اور عمل کرتے

رہیں گے، پھر آگے چل کر ایسا بھی دور آ جائے گا کہ لوگ قرآن و سنت کو تو پس پشت ڈال دیں گے فلسفیانہ علوم حاصل کریں گے اور ان کے معیار پر قرآن و سنت کو جانچیں گے، اور صرف اپنی عقل اور قیاس پر عمل کریں گے، یہ دور گمراہیوں کا ہوگا، ایسا کہنا غلط بھی نہیں ہے وہ شخص جو اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار سے واقفیت رکھتا ہے اس بات سے واقف ہے کہ ایسا بھی دور مسلمانوں پر گزر چکا ہے، دور کیوں جائیں کیا ہندوستان ہی میں ایسے حضرات نہیں پیدا ہوئے جنہوں نے معجزات کا انکار کیا، ملائکہ کے وجود کا انکار کیا، جنوں کے وجود کا انکار کیا، جنت اور دوزخ کا انکار کیا اور سے محض ذہنی کیفیت کا نام دیا، آپ سلی اللہ علیہ وسلم اگر ان لوگوں کے بارے میں فرما رہے ہیں تو بجا ارشاد فرما رہے ہیں ایسے لوگوں سے تعلق رکھنے والی بات کو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی، امام مالک، اور امام احمد رحمہم اللہ پر چسپاں کر دینا نہ تو قرین قیاس ہے اور نہ قرین انصاف۔

۵..... منکرین قیاس بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال سے استدلال کر کے حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں، حالاں کہ ان کا استدلال درست نہیں ہے وہ کہتے ہیں:

(الف) قال عمر: إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن.^(۱)

اصحاب رائے سے پرہیز کرنا کیوں کہ یہ لوگ سنتوں کے دشمن ہیں۔

اول تو اس کی صحت پر کلام ہے اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو مراد رائے سے وہ ہے جو نص کی موجودگی میں کہی جائے:

قلت: في صحته نظر. ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأي مع وجود النص.^(۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس قول میں اصحاب رائے سے مراد خوارج، قدریہ، مشبہ اور گمراہ فرقے ہیں، اس سے وہ مراد نہیں ہے جو فرعی احکامات کے استنباط میں اجتہاد

(۱) سنن الدار قطنی: کتاب النوادر، ج ۵، ص: ۲۵۶، رقم الحدیث: ۴۲۸۰۰

(۲) عمدة القاری: کتاب الاعتصام بالکتاب، والسنة، باب ما ی ذکر من ذم الرأي وتکف

تے ہیں:

إن أهل الرأي أعداء السنن فبمعنى الراى المخالف للسننة المتوارثة
فى المعتقد يعنون به الخوارج والتندرية والمشبهة ونحوهم من أهل
البدع لا بمعنى الاجتهاد فى فروع الأحكام وحمله على خلاف ذلك
تحريف للكلم عن مواضعه.^(۱)

(ب) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ:

لو كان الدين يؤخذ بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من
ظاهرة.^(۲)

اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزے سے نچلے حصے پر مسح کا حکم ہوتا نہ کہ اوپر کے
حصے پر۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی مراد علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ)

: فرماتے ہیں:

يكون المقصود منه انه ليس كل ما ات به السنن على ما يقتضيه
القياس.^(۳)

لیکن ذرا ان اقوال کے مقابلے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی روایت کو
منے لائے جو پہلے گزر چکی ہے۔ اور اس روایت پر غور فرمائیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ا۔ مشہور مقدمے کا فیصلہ کرنے کا ذمہ دار جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو بنایا تو

(۱) نصب الراية: مقدمة، الراى والاجتهاد، ج ۱، ص: ۱۸

(۲) سنن الدار قطنی: کتاب الطهارة، باب الرخصة فى المسح على الخفين،

ج ۱، ص: ۳۶۸، رقم الحديث: ۷۶۹

(۳) الاحکام فى اصول الاحکام: الاصل، الخامس فى القياس، المسألة الثانية،

ج ۲، ص: ۲۴

ان سے ارشاد فرمایا کہ اجتہاد کرنا سوا اگر تیرا اجتہاد صحیح ہو تو تجھے دواجر ملیں گے، اور اگر بالفرض تجھ سے غلطی سرزد ہو گئی تب بھی (تو محروم یا گناہ گار نہ ہوگا بلکہ) تجھے ایک اجر ملے گا:

انه صلى الله عليه وسلم قال: لعمر وبن عاص حين عهد إليه أن يفصل في

قضية معروفة اجتهد إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك الأجر. (۱)

اس کے علاوہ بھی ہزاروں مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہاد کیا یا کسی نص کو اصل قرار دے کر اس پر تفریع کی، لہذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قیاس یا اجتہاد سے کام نہیں لیا تو وہ گویا ایک حقیقت ثابتہ کا منکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مذکورہ بالا اقوال میں کس قیاس اور رائے کی مذمت کی گئی ہے کیوں کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ وہ خود قیاس و اجتہاد کرتے بھی رہے ہوں اور ان کی مذمت بھی کرتے ہوں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام نے ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے جن کی آراء نفسانی خواہشات یا ذاتی مفادات پر مبنی ہوتی تھیں، اور وہ طرح طرح کی تاویلات گھڑ کر یا قرآنی آیات کے معانی کو نسخ کر کے اپنے مطلب کی باتیں نکال لیا کرتے تھے، اس طرح کے افراد ہمارے زمانے میں بھی پائے جاتے ہیں آپ کو ایسے ہزاروں اہل ہوا ملیں گے جو خمر کی حرمت کو نہیں مانتے اور اسے شیر مادر کی طرح نوش کرتے ہیں، جو سود کو منافع کا نام دے کر بھی آسانی سے بھضم کر لیتے ہیں، جو ملاوٹ کو ہاتھ کی صفائی اور احتکار کو تجارت کہتے ہیں، صحابہ کرام نے دراصل ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے، مطلق مجتہدین یا قیاس کرنے والوں کی مذمت نہیں فرمائی، سچ پوچھیے تو قیاس اسلامی تشریع کے جسم کے لیے تازہ خون کی حیثیت رکھتا ہے یہ شریعت کو جامد نہیں رہنے دیتا بلکہ اس میں حرکت و حرارت، نہو اور شادابی باقی رکھنے کا ضامن ہے۔

غلل کا بیان

قرآن کریم میں بعض مقامات پر اللہ تعالیٰ نے احکام کے ساتھ ساتھ ان کی غلتیں بھی

(۱) روضة الناظر وجنة المناظر : کتاب الاجتہاد، فصل فی حکم الاجتہاد، ج ۲،

یہ نہ فرمائی ہیں اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان عاتوں کی بنیاد پر قیاس کیا جائے۔
مثلاً قصاص کے بارے میں ارشاد ہے:

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (۱)

اے اہل فہم! قصاص میں زندگی ہے تمہارے لیے۔

یا حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متبنی) کی مطلقہ
حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے عقد کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے صرف حکم ہی
میں دیا بلکہ اس کی علت بھی بیان فرمائی:

"فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا بِكَ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي

أَزْوَاجٍ أَدْعِيَآ بِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا" (۲)

پھر زید کا دل اس عورت سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا تاکہ
اس ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کچھ تنگی نہ رہے جب وہ ان
سے اپنا جی بھر چکیں۔

یا مال غنیمت کو فقیروں، مسکینوں، یتیموں، اعز اور مسافروں کے درمیان تقسیم کرنے
کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے اس کی مصلحت بھی بیان فرمائی:

"مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَ

الْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونُ ذُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ

مِنْكُمْ" (۳)

جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں و لوگوں سے بطور فتنی دلوائے سو وہ اللہ ہی کا
حق ہے اور رسول کے عزیزوں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال
تمہارے تو انگروں ہی کے قبضے میں نہ رہ جائے۔

یعنی اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ مال کی گردش ہوتی رہے اور صرف ایک طبقے ہی میں محدود نہ رہ جائے، اللہ تعالیٰ نے یہ علت اس لیے بیان فرمائی کہ اسلام کا مالیاتی نظام اسی علت پر قیاس کر کے تیار کیا جائے۔

ارکان قیاس

قیاس کے چار ارکان ہیں:

۱.....الأصل:

یعنی وہ صورت واقعہ جس کے بارے میں نص وارد ہو جسے مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہتے ہیں۔

۲.....الفرع

وہ صورت جس کے بارے میں کوئی نص تو نہ وارد ہوا ہو لیکن علت میں تساوی پائے جانے کے باعث اس کو اصل پر قیاس کر کے اصل کا حکم منصوص اس میں جاری کیا جائے اسے مقیس اور مشبہ بھی کہتے ہیں۔

۳ حکم الأصل:

یعنی وہ حکم شرعی جو بصورت نس اصل کی بابت وارد ہوا ہو وہی حکم آگے چل کر فرع کا بھی حکم بن جاتا ہے۔

۴ العلة:

اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے اور بطور تساوی اسی وصف کے فرع میں پائے جانے کے باعث اصل کا حکم فرع میں جاری ہوتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ شراب اصل ہے، اس لیے کہ اس کے بارے میں نص قطعی وارد ہے، فاجتنبواہ (اس سے پرہیز کرو) علت تحریم اسکا رہے، سبب کانشہ آور مشروب فرع ہے، تو اگرچہ سبب کے نشہ آور مشروب کے، بارے میں نص وارد نہیں ہے لیکن علت

تحریم یعنی اسکار نے سب کے نشہ آور مشروب اور خمر مسکر کے درمیان تسویہ پیدا کر دیا، لہذا حکم حرمت میں بھی تسویہ ہوگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ علت اسکار کی وجہ سے اصل یعنی خمر حرام تھی کیوں کہ نص وارد ہے اور وہ علت اسکار سب کے نشہ آور مشروب میں بھی پائی جا رہی تھی، اس لیے اصل (خمر) کا حکم فرع (سب کے نشہ آور مشروب) میں جاری کر کے اسے بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

رکن اول و دوم

رکن اول و دوم کے بارے میں تو اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اول الذکر حکم پر نص دلالت کرتی ہے اور ثانی الذکر حکم پر اگرچہ بلا واسطہ نص دلالت نہیں کرتی تاہم تسویۃ فی العلة کے باعث وہ حکم اصل سے فرع یعنی اول سے دوم کی طرف مفہمی ہو جاتا ہے۔

رکن سوم

قیاس کے لیے چار شرائط:

پہلی شرط: یہ ہے کہ دونوں (اصل اور فرع) کے مابین کوئی ایسا فارق نہ پایا جائے جو تساوی فی الحکم سے مانع ثابت ہو، رکن اول کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی عملی ثابت بالنص ہو کیوں کہ حکم شرعی عملی ثابت بالاجماع ہونے میں اختلاف ہے، دوسرا یہ کہ اس کا تعدیہ الی الفرع درست ہو، کیوں کہ وہ حکم شرعی جو ثابت بالقیاس ہوگا اس کا تعدیہ کسی دوسری فرع کی طرف درست نہیں ہوگا مثلاً یہ کہنا کہ سب کا مسکر شربت اس لیے حرام ہے کہ وہ مثل نبیذ ترمسکر کے ہے جو مثل خمر کے ہے، درست نہیں ہے بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ سب کا مسکر شربت اس لیے حرام ہے کہ وہ مثل خمر ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ علت مدرک (بافتح) بالعقل ہو کیوں کہ اگر علت مدرک بالعقل نہ ہو تو بذریعہ قیاس حکم کا تعدیہ ممکن نہ ہوگا اس لیے کہ قیاس کی ساری اساس تو حکم الاصل کی ملت کے ادراک پر ہے اس نکتے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم اس کے ساتھ ہی خاص نہ ہو، کیوں کہ اگر اصل کا حکم اس کے ساتھ کسی وجہ سے خاص ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ الی الغیر درست نہ ہوگا، مثلاً وہ احکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں اور ان کے مختص بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے چار سے زیادہ ازواج مطہرات سے نکاح کا جائز ہونا یا جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ایک شہادت کا دو شہادتوں کے برابر ہونا اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خصوصی اختیارات کے تحت یہ فضیلت ان کو عطا فرمائی اور ارشاد فرمایا:

من شهد له خزيمه فهو حسبه.

خزیمہ جس کے لیے گواہی دے دیں ان کی تنہا گواہی کافی ہے۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں قیاس کے ذریعے حکم کا تعدیہ الی الغیر درست نہیں ہے:

والثانية إذا دل دليل على تخصيص حكم الأصل به، مثل الأحكام التي دل الدليل على أنها مختصة بالرسول، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، وتحرم الزواج بإحدى زوجاته بعد موته، ومثل الاكتفاء في القضاء بشهادة خزيمه بن ثابت وحده بقول الرسول من شهد له خزيمه فهو حسبه، فإن النصوص التي وردت في القرآن والسنة دالة على أنه لا يباح التزوج بأكثر من أربع، وعلى أن المتوفى عنها زوجها بعض انقضاء عدتها يحل لها أن تتزوج، وعلى أن لا بد في الشهادة من رجلين أو رجل وامرأتين، وهي دلة على تخصيص الحكم بالرسول وبخزيمه.^(۱)

چوتھی شرط: یہ ہے کہ بذریعہ قیاس اصل ہی سے عدول نہ کر لیا جائے، مثلاً مسافر کو سفر میں افطار کی اجازت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں مشقت ہے اب اگر کوئی شخص مقیم ہو:

اور ایسا کام کر رہا ہو جو مشقت کا ہو تو اس مشقت کو سفر کی مشقت پر قیاس کر کے اس کے لیے ترک صوم درست نہ ہوگا یا یہ کہ متوضی کی آسانی کے لیے مسح علی الخفین کی اجازت دی گئی ہے اب اگر اس کو وجہ جواز بنا کر کوئی شخص عام جرابوں پر مسح کرنے سے قاصر نہ ہوگا۔

رکن چہارم

یعنی علت یہ ارکان قیاس میں سے سب سے اہم رکن ہے کیوں کہ عمل قیاس کے تمام ارکان کی یہی اساس ہے۔

علت کی تعریف

اصول کی کتابوں میں علت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ:

ہی وصف فی الأصل بنی علیہ حکم، ویعرف بہ وجود هذا الحكم فی الفرع^(۱)۔

علت اصل کے اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے اور جس کے لیے فرع میں اس حکم کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً خمر میں وصف اسکار پایا جاتا ہے جس کی تحریم ہوتی ہے، تو تحریم کا وجود ہر بنید مسکر میں ہوگا یا مثلاً اس بات کی ممانعت ہے کہ جب ایک آدمی کسی مال کی خریداری کی بات کسی بائع سے کر رہا ہے، دوسرے شخص کو اس مال کے خریدنے کے لیے اسی وقت بات نہیں کرنی چاہیے اس لیے کہ اس میں اعتداء ہے، اب یہ وصف اعتداء جن معاملات میں پایا جائے گا ان میں تحریم کا حکم جاری ہو جائے گا، مثلاً زید بکر سے ایک مکان کو کرایہ پر لینے کی بات کر رہا تھا مکان کا مالک بکر ہے، زید نے کہا کہ میں تجھے سو روپیہ ماہوار کرایہ دوں گا ابھی یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ خالد آگیا، اس نے زید اور بکر کی گفتگو سنی اور اس نے کہا کہ مکان مجھے کرایہ پر دے دو میں تمہیں دو سو روپیہ ماہوار دوں گا یہ عمل ناجائز ہے اس لیے کہ اس میں وہ وصف اعتداء پایا جاتا ہے جو بیع مذکور میں پایا جاتا تھا۔

علت اور حکمت میں فرق

مثل مشہور ہے کہ ”فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة۔“

(حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا حکیم اور تمام

حکمتوں کا منبع ہے، بھلا اس کا کوئی حکم حکمت سے کیسے خالی ہو سکتا ہے، جمہور علماء کا اس امر

اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنے احکام مشروع فرمائے ہیں ان میں کوئی نہ کوئی مصلحت

پوشیدہ ہے اور سب سے بڑی مصلحت انسان کے لیے جلبِ منفعت ہے یا دفعِ مضرت، اپنا

مریض کو رمضان کے روزوں سے مستثنیٰ کرنے کا سبب یہ ہے کہ مریض سے مشقت کو دور

کیا جائے لیکن حکمت و مصلحت میں ایک بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ بعض احکام و

مصالح کا ادراک عقل انسانی کی قوت سے باہر ہوتا ہے لیکن علت میں ایسا نہیں ہوتا علت

ظاہر و منضبط ہوتی ہے اور صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام احکام شریعت

اپنے غل پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ حکمتوں پر، مجتہد کا اصل کام ان علتوں کا کھوج لگانا ہے ان

حکمتوں کے پیچھے دوڑنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر ضمناً حکمتیں بھی سمجھ میں آجائیں تو

سونے پر سہاگہ ہے۔

شرائط علت

متفق علیہ شرائط علت چار ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ وہ علت ہدف ظاہر ہو یعنی حواس ظاہر سے اس کا ادراک کیا جاسکے

مثلاً خمر کی علت ایسکار، اس کا ادراک حواس ظاہر کے ذریعے کیا جاسکتا ہے لہذا یہ علت جس

کسی شراب میں پائی جائے گی حواس ظاہر سے اس کا ادراک کر کے اس پر حرمت کا حکم

دیا جائے گا جیسے کہ ثبوت نسب کے لیے فراش زوجیت یا اقرار علت محسوسہ بالجواس الظاہ

ہے۔ اب معاشرے میں جہاں بھی فراش زوجیت ہوگا لڑکے کا نسب ثابت ہو جائے گا

شوہر انکار نہ کر سکے گا۔

۲..... دوسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصف منضبط ہو یعنی ایسی حقیقت معینہ محدود ہو کہ اس کا تحقق مع التساوی فرع میں ممکن ہو، علت منضبطہ محدودہ ہی کے اندر یہ صلاحیت ہونے کے ساتھ دو واقعات کو تساوی میں ثابت کر دے جس کے بعد مجتہد اصل سے فرع کی طرح حکم کا تعدیہ کرتا ہے، اگر علت میں انضباط نہ ہو تو پھر تساوی کا ظہور ہی نہیں ہو سکتا، مثلاً وارث کا مورث کو علت تعجیل کی بنا پر قتل کرنا یہ علت تعجیل وصف منضبط ہے، یہی علت موصی لہ لے موصی کے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے لہذا جس طرح وارث میراث سے محروم ہو جاتا ہے اسی طرح موصی لہ موصی کی وصیت سے محروم ہو جائے گا، اس کے برخلاف جہاں علت میں انضباط نہ ہو وہاں یہ صورت نہیں ہو سکتی ہے مثلاً مریض اور مسافر کے لیے سفر میں دفع مشقت کی علت کے تحت روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے مگر دفع مشقت وصف منضبط نہیں ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص کسی کان یا لوہا پگھلانے والی بھٹی میں کام کرتا ہے (جو یقیناً مسافر سے زیادہ مشقت اٹھاتا ہے) وہ دفع مشقت کے عذر کی بنیاد پر ترک صوم کا مجاز نہیں ہے۔

اگر بغور جائزہ لیں تو اسی مقام پر احکام کی علت اور حکمت کا فرق نمایاں ہو سکتا ہے علت منضبط ہوتی ہے اور حکمت غیر منضبط، اختلاف اشخاص، اختلاف احوال یا اختلاف ماحول کا علت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ وہ محدود المعنی ہوتی ہے مثلاً سکر خمر کی علت تحریم ہے اس لیے کہ عادیہ خمر سکر ہوتی ہے اور بذاتہ خمر میں اس کا ثابت ہے لیکن ممکن ہے کہ شراب پی کر بعض لوگوں کو نشہ نہ آئے، ممکن ہے کہ کسی ماحول میں شراب پینے سے سکر کی کیفیت نہ پیدا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دو جام پی لینے سے نشہ نہ آئے، شراب منفرط نشہ آتا ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود شراب میں بالخاصہ سکر پائے جانے کے باعث وہ حرام ہے۔ اس کے برخلاف حکمت غیر منضبط ہوتی ہے وہ محدود المعنی بھی نہیں ہوتی جیسا کہ مسافر اور مریض کے روزے کے بارے میں گزر چکا ہے۔

۳..... تیسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصف مناسب ہو یہاں وصف مناسب سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت اور حکم میں کسی قدر عقلی مناسبت بھی پائی جاتی ہو کیوں کہ جس علت میں

حکم کے ساتھ کوئی ملائمت یا مناسبت ہی نہ پائی جائے وہ حکم کی علت کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے، اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ شراب کی حرمت کی علت اسکا رہے جو عقل کے زوال اور صحت کی تباہی کا باعث ہے، وجوب قصاص کی علت حیات انسانی کا تحفظ ہے، اور سرقے میں قطع ید کی علت لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے لہذا اگر کوئی شخص محض زوجیت سے ثبوت نسب کرے، حالاں کہ عقد نکاح کے بعد شوہر اور بیوی کے درمیان خلوت صحیحہ بخیر نہ ہوئی ہو تو ایسی صورت میں ثبوت نسب کے لیے زوجیت کو علت ٹھہرانا غلط ہے۔

۴..... چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو اور اسی اصل پر مقصور نہ ہو، مثلاً سفر کہ یہ علت متعدیہ نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر مقصور ہے یعنی مسافر کو یہ اجازت دی گئی ہو کہ ۱۰ حالت سفر میں روزہ چھوڑ دے اور بعد میں قضا کرے، لیکن اس کا تعدیہ صلوٰۃ کی طرف نہیں ہو سکتا یعنی سفر کی علت کی وجہ سے اگر کوئی شخص ترک صلوٰۃ کرنا چاہے تو درست نہیں ہے یا ۱۰ احکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں انکی علت علت متعدیہ نہیں ہے بلکہ ۱۰ اپنی اصل پر مقصور ہیں مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ازواج مطہرات کا عتہ ثانی یہ علت غیر متعدیہ مقصورہ علی الاصل ہے اس کا تعدیہ فرع کی طرف درست نہیں دوسرے شخص کی بیوی شوہر کی وفات کے بعد عدت موت گزار کر عقد ثانی کر سکتی ہے، خو ۱۰ متوفی کتنا معزز و کرم کیوں نہ ہو۔

وصف مناسب کی اقسام

گزشتہ صفحات میں شرائط علت میں تیسری شرط وصف مناسب کو قرار دیا گیا ہے یعنی یہ کہ علت اور حکم میں مناسبت بھی ہونا ضروری ہے، علمائے اصول نے وصف مناسب کی چار قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) المناسب المؤثر (۲) المناسب الملائم (۳) المناسب المرسل (۴) المناسب الملتصق۔

المناسب المؤثر

وصف مناسب مؤثر اس وصف کو کہتے ہیں جس کے مطابق شارع نے حکم کو مرتب فرمایا ہو، اور نص اور اجماع سے یہ بات ثابت ہو کہ بعینہ وہی حکم کی علت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى“ فَأَعْتَوِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ“^(۱)

اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ فرمادیجیے کہ وہ ایک طرح کی گندگی ہے پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑ دے۔

اس سے یہ بات واضح ہے کہ حیض کے دوران میں عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے اس لیے کہ یہ گندگی ہے تو ”أَذًى“ یعنی گندگی ایسی علت ہے جس پر نص دالیت کر رہی ہے۔ وصف کو اصطلاح اصول میں وصف مناسب مؤثر کہیں گے اور اسے اعلیٰ درجے کی علت کہیں گے۔

المناسب الملائم

وصف مناسب ملائم اس وصف کو کہتے ہیں جو اگرچہ بذات خود نص یا اجماع سے تو نہ ثابت ہو لیکن اس جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم ثابت بالنص ہو، مثلاً نابالغ صغیرہ کے نکاح ولایت صغیر اس کے والد کے لیے یہ حکم نہ تو نص سے ثابت ہے اور نہ اجماع سے، البتہ اسی جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم نص سے ثابت ہے وہ ہے نابالغ صغیرہ کے بال کے لیے اس کے والد کی ولایت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ کے والد کو صغیرہ کے مال کا ولی بنایا ہے لہذا اس پر قیاس کر کے صغیرہ کی تزویج کا ولی بھی اس کے والد ہی کو بنایا جائے گا۔

المناسب المرسل

اسے مصلحت مرسلہ بھی کہتے ہیں اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی بنیاد پر شارع نے

کوئی حکم مرتب نہ فرمایا ہو، نہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم کی ہو اور نہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو، لیکن مطلق مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کی بنیاد پر تشریع کی جائے، مثلاً صحابہ کرام کا زرّی زمینوں پر خراج لگانا، سکوں کو رواج دینا، قرآن کریم کی تدوین اور اس کی نشر و اشاعت، انتظام کرنا اور ان جیسے دیگر اقدامات۔

المناسب الملغی

اس وصف کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یہ ظاہر کیا جائے کہ مصلحت کے تحت اقدام کیا گیا ہے حالانکہ وہ اقدام نص قرآن کے خلاف ہو، اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کا نام مصلحت لغو ہے، مثلاً یہ کہنا کہ بیٹے اور بیٹی کو وراثت میں برابر کا حصہ ملنا چاہیے مصالح کا تقاضا یہی ہے یا مثلاً یحییٰ بن یحییٰ لیشی مالکی (متوفی ۲۳۴ھ) کا کفارہ صوم کے بارے میں ایک بے بنیاد فتویٰ، جب کہ اندلس کے کسی بادشاہ نے عدا بغیر کسی عذر شرعی کے روزہ توڑ دیا تھا تو فقہ مذکور نے فتویٰ دیا کہ اس کا کوئی کفارہ سوا اس کے نہیں ہے کہ بادشاہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے چاہے اس کی استعامت ہو یا نہ ہو، اور دلیل یہ دی کہ مصلحت یہی تقاضا ہے کیوں کہ کفارے کا مقصد تو یہ ہے کہ گناہ گار کو سزا ملے اور کفارہ ادا کرنے میں اسے کوفت اٹھانی پڑے، اب اگر بادشاہ نے یہ کہا جائے کہ وہ ایک غلام آزاد کر دے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو اسے اس کفارے کا ادا کرنے میں کون سی کوفت یا زحمت ہوگی؟ اس طرح کفارے کا مقصد حاصل نہ ہوگا لہذا اسے تو صرف دو ماہ مسلسل روزے رکھنے ہوں گے، مثنیٰ نے اپنے فتوے کی بنیاد مصلحت کو بنایا لیکن چوں کہ یہ مصلحت نص سے معارض ہے اس لیے لغو ہے۔ حدیث میں ہے:

وعن أبي هريرة قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت: قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد

رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟
 قال: لا، قال: هل تجد إطعام سبتين مسكيناً؟ قال: لا، قال: اجلس
 ومكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك أتى النبي صلى
 الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال: أين
 السائل؟ قال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر
 مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها يريد الحرّتين أهل بيت أفقر
 من أهل بيتي، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياباه ثم
 قال: أطعمه أهلك.^(۱)

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ایک دن ہم لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے آکر عرض کیا یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہو گیا
 آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ کیا ہوا؟ اس نے عرض کیا روزے کی حالت میں
 میں نے اپنی بیوی سے مباشرت کر لی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تیرے پاس آزاد
 نے کو غلام ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا: کیا تو
 مسلسل دو ماہ تو روزے رکھ سکتا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 اس سے دریافت فرمایا کہ کیا تیرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہے؟ اس
 نے عرض کیا نہیں، تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا بیٹھ جا۔۔۔۔۔ (آخر
 یہ یث تک)

اس روایت سے ثابت ہوا کہ عمار روزہ توڑ دینے کی صورت میں یا تو غلام آزاد کرنا ہوگا
 یا ساٹھ روزے مسلسل رکھنے ہوں گے یا پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا یہ حکم امیر غریب
 و بادشاہ و فقیر سب کے لیے ہے، لہذا نص کی موجودگی میں مفتی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ کسی
 تسلیمت کا سہارا لے کر بادشاہ کو دو ماہ مسلسل روزے رکھنے پر ہر حالت میں مجبور کرے۔

قیاس کی اقسام

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

۱... قیاس العکس - ۲... قیاس الطرد۔

قیاس العکس سے مراد افتراق فی العلة کی وجہ سے کسی حکم معلوم کا اس کے غیر میں اس کے نقیض کو معلوم کرنا ہے۔

قیاس الطرد یہ اشتراک فی العلة کی وجہ سے حکم معلوم کو غیر معلوم الحکم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں یہاں زیر بحث قسم، قسم ثانی ہے کیوں کہ بقول علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) استدلال کا مدار تسویہ بین المتماثلین ہے، اگر کسی ذریعے سے بھی تفرقہ بین المتماثلین ثابت ہو جائے تو استدلال باطل ہو جائے گا۔^(۱)

قیاس ظنی ہے یا یقینی

قیاس شرعی باعتبار نفس الامر کے مفید ظن ہے مفید یقین نہیں ہو سکتا، یہ مسلک ان اہل مناطق کا ہے جو قیاس کو تماثل بین الاصل والفرع کی بنیاد پر حجت قرار دیتے ہیں، تاہم یہ فیصلہ مطلق نہیں ہے بلکہ بعض اوقات قیاس قطعیت کا بھی فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ مجتہدین کے اکثریت اصل کا حکم فرع میں نافذ کرنے پر متفق ہو جائے، البتہ قیاس امور تعبدیہ میں کارآمد نہ ہوگا، مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد یا اوقات صلوٰۃ یا مقدار زکوٰۃ وغیرہ وغیرہ۔

امور دنیویہ میں قیاس کا اجراء کیا جا سکتا ہے، حدود و کفارات اور مقدرات کے معاملے میں اجراء قیاس کے سلسلے میں اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ اس کے اجراء کے قائل ہیں جب کہ احناف کے نزدیک مذکورہ بالا اشیاء میں قیاس درست نہیں ہے۔

قیاس اور دلالت النص میں فرق

قیاس کی طرح دلالت النص کی بنیاد پر بھی حکم منصوص غیر منصوص کی طرف متعین

تو ہے لیکن دونوں میں فرق ہے۔

قیاس میں تو پہلے استخراج منطوق ہوتا ہے پھر تحقیق اور پھر اظہار حکم، دلالت النص میں ان اہل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی صرف حکم منصوص کے مفہوم کو اخذ کے ذریعے متعین کرتے ہیں اور اصل کا حکم فرع میں جاری کر دیتے ہیں۔ مثلاً: والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَوْفَ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا“

(جب والدین تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو) ان کو اف بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا۔

اس حکم کی علت ایذا ہے یعنی تم ان سے کوئی بھی ایسی بات نہ کہنا یا کوئی بھی نہ برتاؤ نہ کرنا جس سے بڑھاپے میں تمہارے والدین کو ایذا ہو، ایذا کا یہ تصور ”فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَوْفَ“ کا مفہوم ہے لہذا اس مقام پر کسی نخریج منطوق، اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں ہے، اصل نص کا حکم خود بخود تمام فروع میں جاری ہو جائے گا یعنی ہر وہ عمل جس سے بوڑھے والدین کو ایذا ہو مثلاً گالی دینا، حقوق الوالدین ان کی جائز و منقول خواہشات کو حقارت سے نہ دینا (جس سے ایذا کا امکان ہو) ”فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَوْفَ“ کی نہیں میں داخل ہے۔

قیاس اور استحسان میں فرق

اگر مسئلہ ایسا ہو کہ سطحی نظر سے اس کی معقولیت سمجھ میں آجائے اور علت حکم کی طرف باسانی ذہن منتقل ہو جائے تو اسے مطلق قیاس یا قیاس جلی کہتے ہیں، اگر مسئلہ کی حقیقت معلوم کرنے میں گہرائی کی ضرورت پڑے تو اسے قیاس خفی کہہ جاتا، اسی قیاس خفی کا استحسان ہے اور عام طور پر کتب فقہ میں استحسان اسی معنی میں بولا جاتا ہے اور اکثر نویس کی قوت کی بناء پر استحسان کو ترجیح دیتی ہے، اسی بناء پر صاحب ”معجم لغة الفقہاء“ نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الاستحسان : ترك القياس تحقيقا لمقصد الشارع : العدول بالمسألة
عن حکم نظائرہا إلى حکم آخر لوجه أقوى يقتضی هذا العدول.^(۱)
استحسان کی تعریف شارح کی منشاء کے بروئے کار لانے کے لیے قیاس کی جہتوں سے
کسی ایسی مضبوط تر دلیل کی بنا پر (جو عدول کی مقتاضی ہو) مسئلہ کو اپنے مشابہ مسائل کے
احکام سے عدول کر کے دوسرے حکم کو اختیار کر لینا۔
اس تعریف سے معلوم ہوا کہ استحسان کی طرف عدول قوت دلیل کی بناء پر ہے، لہذا
اگر کسی جگہ استحسان کی طرف قوت دلیل نہ ہو اور قیاس قوت دلیل کی دولت سے مالا مال ہو
پھر استحسان کو ترجیح نہیں ہوتی۔

مسالك العلة

مسالك العلة کی تعریف امام ابوہریرہ رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں کی ہے:
ہی الطرق التي يعرف بها ما اعتبره الشارع علة ومالم يعتبره علة.^(۲)
مسالك علت ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے یہ پتا چلایا جاتا ہے کہ (کے
حکم کے لیے) شارع نے کس چیز کو علت قرار دیا ہے اور کس کو نہیں۔

مشہور مسالك تین ہیں

۱۔ نص:

یعنی قرآن و سنت کی نص اس بات پر مہلت کرے کہ وہی وصف نص کی علت ہے۔
اس علت کو علت منصوص علیہا کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جس میں
صریحاً ایہ بات مذکور ہو کہ فلاں حکم فلاں وجہ سے دیا گیا، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

”رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِمَن لَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ“

وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا^(۳)

(۱) معجم لغة الفقهاء، حرف الهمزة، ص ۵۹

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: مسالك العلة، ص: ۲۴۳ (۳) النساء ۱۶۵

(ہم نے بھیجا) پیغمبروں کو خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے بعد) اللہ کے سامنے غدر باقی نہ رہ جائے۔
یا جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے:

قالوا: یا رسول اللہ نہیت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دَفْتُ عليكم فكلوا وتصدقوا وادخروا.^(۱)

صحابہ کرام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے ہمیں بانی کے گوشت کو تین دنوں سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا تھا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ میں نے تمہیں ان دیہاتوں کے قافلوں کی وجہ سے منع کیا تھا (جو اس وقت مدینے میں عید منانے چلے آئے تھے) اب تمہیں اختیار ہے جتنا چاہو کھاؤ، چاہو تو اس سے صدقہ کرو یا (آئندہ استعمال کرنے کے لیے) رکھ چھوڑ دو۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں صراحتاً بتلایا گیا کہ فلاں حکم فلاں علت کی وجہ سے تھا۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں صراحتاً بیان علت تو نہ ہو لیکن حروف تعلیل میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو، مثلاً ارشادِ بانی ہے:

”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“^(۲)

اور میں نے نہیں پیدا کیا جنات اور انسانوں کو مگر اس لیے کہ وہ میری عبادت کریں۔
آیت میں لام حرف تعلیل ہے۔

”كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ“^(۳)

تاکہ وہ مال تمہارے تو انگروں ہی کے قبضے میں نہ آجائے۔

اس آیت میں حرف ”کئی“ کے ذریعے علت کو بیان کیا ہے۔

۱) سنن نبی داؤد: کتاب الضحایا، باب فی حبس لحوم الأضاحی، ج ۳، ص ۹۹، رقم

حدیث: ۲۸۱۲

(۳) الحشر ۷

۲) الذاریات: ۵۶

۲.....۱. اجماع

اگر کسی دور کے مجتہدین کسی وصف کے بارے میں متفق ہو جائیں کہ وہ کسی حکم شرعی کی علت ہے تو اس پر اجماع منعقد ہو جائے گا، مثلاً ایک دور میں علمائے امت نے اس بات پر اجماع کیا کہ صغیرہ کے مال کا ولی اس کا باپ صغیرہ کے صغیر سنی کی وجہ سے ہوتا ہے، گویا مجتہدین نے بالا اجماع صغیرہ کے نفس پر اس کے والد کو ولایت حاصل ہوتی ہے پھر اسی پر صغیرہ کے دادا کو قیاس کیا ہے اور اسے بھی صغیرہ کے مال اور نفس پر ولایت دی گئی ہے۔

۳.....۱. اجتہاد فقہی

یعنی مجتہد اس بات کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اوقات مختلفہ میں کونسا وصف حکم کے مناسب ہو سکتا ہے، مثلاً اس شخص کا واقعہ زہر چکا ہے جس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کر لی تھی، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہو گیا (الی آخر الحدیث) اس کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین میں سے ایک بات تجویز فرمائی تھی (۱) عتق رقبہ (۲) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳) ساٹھ روزے مسلسل رکھنا۔ (۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نص معلل ہے لیکن مجتہد کو دریافت کرنا چاہیے کہ اس حکم کی علت کیا ہے، آیا علت رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مقاربت ہے؟ یا مجرد افطار ہے؟ بیوی سے مقاربت حرام تو نہیں ہے کہ اس کے لیے اتنی بڑی عقوبت تجویز کی جائے؟ کافی غور و خوض کے بعد جو علت سمجھ میں آئے گی وہ ہے حرمت رمضان کی عمدہ پامالی اس سے تفریع کی جائے گی کہ اگر عمدہ کوئی شخص رمضان کے روزے کی حرمت کو کھانا کھا کر یا مباشرت کر کے عذر شرعی کے بغیر پامال کرے تو وہ مذکورہ بالا تین عقوبتوں میں سے کسی ایک کا مستوجب ہوگا، اصولیین کی اصطلاح میں اس عمل کو تنقیح المناط کہتے ہیں۔

قیاس و نصوص کے مابین معارضہ

بعض اوقات قیاس نصوص سے معارض ہو جاتا ہے، اس کی بابت فقہاء کے تین اقوال ہیں:

۱..... امام شافعی، امام احمد، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے ایک قول میں ہے کہ اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا، خواہ نص سند کے اعتبار سے ظنی ہو یا دالہ اس سے کوئی بات مفہوم ہو رہی ہو۔

۲..... دوسرا قول یہ ہے کہ اولہ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کر سکتا ہے لیکن اولہ قطعیہ کا نہیں۔ بالفرض قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہو جائے تو وہ فاسد ہے۔

۳..... تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس صحیح تو نص شرعی کا معارض ہو ہی نہیں سکتا خواہ وہ نص قرآن ہو یا سنت، یہ رائے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کے ہے، ان کے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

قیاس اور خبر واحد

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ قیاس اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خبر واحد ہی ترجیح دینے کے قائل ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تو تقاضا یہ تھا کہ دورانِ صلوٰۃ اگر مصلیٰ قہقہے کے ساتھ ہنس پڑے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن ایک واحد سے ثابت ہے کہ نماز کے ساتھ ساتھ مصلیٰ کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا، ہم نے ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا اور خبر واحد کی بنیاد پر فتویٰ دیا کہ مصلیٰ کی نماز اور وضو دونوں صحیح ہو جائیں گے، ارشادِ نبویؐ کو لیا جائے گا، اور قیاس کو ترک کیا جائے گا:

لأن القياس لا يصلح معارضا للخبر الواحد عندنا. ولهذا أخذنا بالخبر

الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا القياس به،

وَأَبُو حَنِيفَةَ أَخَذَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِي الْوَضُوءِ بِنَبِيذِ التَّمْرِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ

بہ (۱)

خبر واحد تو بڑی چیز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا تو مسلک یہاں تک ہے کہ اگر کسی صحابی کا فتویٰ قیاس کے برخلاف ہو تو صحابی کے فتوے پر عمل کیا جائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے، مثلاً ایک مرتبہ امام صاحب سے استفتا کیا گیا کہ آیا غلام کے لیے یہ جائز ہے کہ جنگ کے دوران کسی حربی کو امان دے؟ تو امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جائز نہیں کیوں کہ اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کر لے گا اور اپنی قوم کے سارے کافر حربیوں کو امان دے سکے گا، لیکن جب امام صاحب رحمہ اللہ کے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ پیش کیا گیا کہ انہوں نے غلام کی امان کو تسلیم کیا جب کہ ایک غلام اپنے سردار کے ساتھ نکلا اور اس نے قلعے کے محصور تمام حربیوں کو امان دے دی تھی، تو حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے فتوے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے فتوے کو تسلیم کر لیا۔

خبر واحد قیاس سے مقدم ہے

محدثین اور فقہاء رحمہم اللہ دونوں کی اصطلاح میں خبر واحد اسی روایت کو کہتے ہیں جس کے نقل کرنے والے صحابہ، تابعین، تبع تابعین، کے دور میں حد تو اتر کونہ پہنچے ہوں۔ معتزلہ کے امام جبائی دینی امور میں خبر واحد کو حجت تسلیم نہیں کرتے تھے، لیکن معتزلہ وہ یونان زدہ اور آزاد خیال فرقہ تھا جس کو عقلیت کا مالنحو لیا ہو گیا تھا ان کی یہ بات قابل توجہ بھی نہیں سمجھی گئی، ثقہ اور عادل راوی کی روایت کونہ ماننا بے عقلی کی انتہا ہے۔

امام احمد بن حنبل اور امام داؤد ظاہری رحمہما اللہ کے نزدیک خبر واحد صحیح الاسناد حجت قطعیہ ہے لیکن اس کی قطعیت خبر متواتر کی قطعیت سے نسبتاً کم ہے، اور جمہور اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد صحیح الاسناد واجب الطاعت حجت اور ماخذ قانون ہے

ابن اس سے حاصل شدہ علم ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا، اس ظنیت کی وجہ راویوں کی قلت ہے ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و عمل تو قطعی حجت ہے، البتہ اگر خبر واحد کے مفہوم، قدر مشترک مختلف اسانید سے منقول ہو اگرچہ مخصوص الفاظ کے راوی تھوڑے ہوں یا مخالف نے اسے قبول کر لیا ہو (تلقی بالقبول) یا امت کا تعامل اس کے مطابق ہو تو پھر خبر حد بھی حجت قطعہ بن جاتی ہے۔

مگر خبر واحد کا درجہ قیاس سے بالا جماع مقدم ہے، خبر واحد کی موجودگی میں نہ قیاس لانا جائز ہے اور نہ ایسے قیاس پر عمل کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) کے شاگرد عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۱ھ) کی جانب یہ رائے منسوب ہے کہ خبر واحد کا راوی اگر فقاہت میں معروف نہ ہو اور اس کی نقل کردہ روایت قیاس شرعی (جو دوسری نصوص سے ماخوذ ہو) سے مخالف ہو اور دونوں کے درمیان مطابقت و موافقت کے تمام راستے مسدود ہو جائیں تو پھر اس روایت کو راوی کی ماطہ نہیں پر محمول کر کے قیاس شرعی پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ نہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور اس کے شاگردوں کا مسلک ہے اور نہ حنفیہ کا مفتی بہ مسلک ہے:

وهذا جواب لم يقل به ابو حنيفة رحمه الله ولا احد من اصحابه

المعروفين.^(۱)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیث صحیح کو مطلقاً قیاس سے مقدم سمجھتے ہیں خواہ خبر واحد ہو یا خبر متواتر، خواہ خبر واحد کا راوی فقاہت میں معروف ہو یا معروف نہ ہو، بلکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تو حدیث مرسل کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، حدیث مرسل سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ، عادل اور مضبوط حافظی والا تابعی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نقل کرے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تو اتنے محتاط تھے کہ کسی صحابی کے صحیح الاسناد قبول کو بھی اپنے قیاس اور اجتہاد پر ترجیح دیتے اس لیے کہ غیر صحابی کے اجتہاد میں صحابی کے

اجتہاد کے مقابلے میں غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۳ھ) فرماتے ہیں کہ یہ عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے مشائخ حنفیہ سے منقول نہیں ہے بلکہ ان سے تو یہ قول منقول ہے کہ خبر واحدہ قیاس پر مقدم کیا جائے گا، سلف میں سے کسی سے بھی فقہات راوی کی شرط منقول نہیں ہے۔ پس یہ قول نوا ایجاد ہے:

واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان--- ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس--- ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث. (۱)

مزید اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھیے:

كشف الأسرار : باب خبر الواحد، الراوى المعروف، ج ۲، ص: ۳۸۳ /
إعلاء السنن : كتاب البيوع، تتمذ باب بيع المصراة، ج ۱۲، ص ۸۵ تا
۸۹، تكملة فتح الملهم : كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة
ج ۷، ص: ۳۲۹

احناف کے ہاں ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے

سultan المحدثین ملا علی قاری رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱۴ھ) فرماتے ہیں:

ان مذهبهم القوی تقديم الحديث الضعيف على القياس. (۲)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب۔

کا اس بات پر اجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے ادلی اور بہتر ہے:

(۱) كشف الأسرار : باب خبر الواحد، الراوى المعروف، ج ۲، ص: ۳۸۲، ۳۸۳

(۲) مرقاة المفاتیح مقدمة المؤلف، ج ۱، ص ۴۲

وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجتمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن
ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي وعلى ذلك بنى مذهبه
كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي.^(۱)
علامہ ابن حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ تمام حنفیوں کا اس بات پر
ایجاز ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اولیٰ ہے:

قال ابن حزم جميع الحنفية مجموعون على أن مذهب أبي حنيفة
رحمه الله أن ضعيف الحديث أولى من الرأي.^(۲)

علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۰۷ھ) فرماتے ہیں کہ:

وذكر ابن حزم رحمه الله الاجماع على أن مذهب أبي حنيفة أن
ضعيف الحديث أولى عنده من الرأي والقياس.^(۳)

احناف کے ہاں اگر صحیح حدیث موجود ہو اور حنفی مذہب بظاہر اس حدیث کے خلاف
: ؟ مقلد کو چاہیے کہ صحیح حدیث پر عمل کرے، اور یہی اس کا مذہب ہوگا، کیوں کہ امام
رحمہ اللہ کا قول ہے جب صحیح حدیث موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔ چنانچہ علامہ
ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون
ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به، فقد صح عنه
أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي.^(۴)

علامہ عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۳ھ) امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے

إعلام الموقعين: فصل الرأي على ثلاثة أنواع ج ۱، ص ۵۳

قواعد في علوم الحديث: الفصل لثالث في حكم العمل بالضعيف وشرائطه،

ج ۱، ص ۹۵، ۹۶

دليل الطالب: ص ۸۸۷، بحوالہ مقام ابی حنیفہ: ص ۱۹۷

رد المحتار على الدر المختار مقدمة، ج ۱، ص ۶۸

نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی قسم! یہ بات ہم پر افتراء ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں بھلا نص کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کی کوئی ضرورت ہے؟

كذب والله افتري علينا من يقولون إننا نقدم القياس على النص وهل
يحتاج بعد النص إلى القياس^(۱)۔

قیاس کا قانونی مقام

مستنبط علت کی بناء پر جو قیاس کیا گیا ہو اس کا حکم ظنی ہوگا اس لیے کہ علت مجتہدین رائے پر مبنی ہوتی ہے نص پر مبنی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ نص اور رائے دونوں کا قانونی مقام یکساں نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود قصاص میں قیاس حجت نہیں ہے اس لیے کہ ان کے لیے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہوتے جاتے ہیں، البتہ تعزیرات میں قیاس پر عمل پایا جاسکتا ہے اس لیے کہ ان میں ظنی ثبوت نہیں کافی ہے اور یہ شبہات سے ساقط نہیں ہوتیں، اہل سنت والجماعت کا اس پر اجماع ہے۔ قیاس کا مقام کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے مؤخر ہے۔ ان تین مآخذ کے ہوتے ہوئے قیاس جائز نہیں ہے۔

قرآن و سنت کے صریح احکام میں فقہاء اور مجتہدین اور امراء و حکام و فلاسفہ۔۔۔ قیاسات و اجتہادات اور آراء و خیالات کی پیروی کرنا ان کو ارباب من دون اللہ بنانا۔۔۔ اور شرک فی الحکم ہے۔ مثلاً:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ
اللَّهَ سَبِيغٌ عَلِيمٌ“^(۲)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (متوفی ۶۸ھ) فرماتے ہیں:

(۱) المیزان الکبری: الفصل الأول بشهادة الأئمة له بغزارة العلم، ج ۱ ص: ۶۳

(۲) الحجرات ۱

لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة۔^(۱)

قرآن و سنت کے خلاف بات مت کرو

حضرت مجاہد رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۴ھ) فرماتے ہیں:

لا تفتاتوا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔^(۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف فتویٰ نہ دیا کرو۔

قرآن کریم میں ہے:

”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ

الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ“ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا

مُبِينًا“۔^(۳)

یہ آیت تمام معاملات کو شامل ہے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے

کے مقابلے میں نہ کسی کو سوچنے کا حق ہے اور نہ کسی کی رائے مانی جاسکتی ہے۔

قیاس بہر حال قرآن و سنت اور اجماع کے بعد آتا ہے اسے ان چیزوں پر ترجیح نہیں

دے جاسکتی۔

حدود و تعزیرات اور قیاس

حدود ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے مقرر

فرمادی ہیں، اب ان میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے مثلاً حد زنا، سرقہ اور حد قذف

وغیرہ۔ تعزیرات ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمائی ہیں

بلکہ انہیں حاکم کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے، تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ

تعزیرات قیاس سے ثابت ہوتی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جرائم تعزیرات خود قیاس سے

(۱) تفسیر ابن کثیر: سورۃ الحجرات آیت نمبر ۱ کے تحت، ج ۷ ص ۲۶۰

(۲) تفسیر ابن کثیر: سورۃ الحجرات آیت نمبر ۱ کے تحت، ج ۷ ص ۲۶۰

(۳) الاحزاب: ۳۶

ثابت ہوتے ہیں تو پھر ان کی مقبوتیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوں گی۔

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ حدود میں قیاس کرنا درست ہے یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حدود میں بھی قیاس کرنا درست ہے، مثلاً وہ لواطت کو زنا پر قیاس کر کے لواطت کے لیے بھی وہی حد تجویز کرتے ہیں جو زنا کی ہے، اسی طرح انہوں نے قتل عند کو قتل خطا پر قیاس کر کے اس کے لیے بھی کفارہ ثابت کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس بھی ادلہ شرعیہ میں سے ہے تو جس طرح حدود کتاب و سنت سے ثابت ہو ہیں قیاس سے کیوں نہیں ثابت ہوں گی؟ البتہ اگر کوئی مانع پیش آجائے تو دوسری بار۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدود میں قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہذا کچھ گلوچ یا طعن و تشنیع کو قذف پر یا شذوذ جنسی از قسم لواطت، جلق اور ہم جنسی کو زنا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، البتہ ان کیے لیے تعزیر ہو سکتی ہے امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود مقبوت مقررہ شرعیہ ہیں اس لیے قیاس کو اس میں داخل نہیں کیا جاسکتا، مثلاً حد قذف میں اسی (۸۰) کوڑے رکھے گئے ہیں اسے کوئی حاکم نہ ستر کوڑے کر سکتا ہے اور نہ پچاسی کوڑے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی اساس علت پر ہوتی ہے اور اوصاف ثابتہ میں سے نہیں وصف کو علت قرار دینا بذریعہ ظن ہی ہو سکتا ہے اور ظن میں شبہ ہوتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ادراء والحدود عن المسلمین ما استطعتم۔^(۱)

جہاں تک تم سے ہو سکے مسلمانوں سے حدود کو دفع کیا کرو۔

لہذا قیاس کے ذریعے سے تو کوئی حد ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حدود حقوق اللہ میں سے ہیں، اور قیاس استنباط بالرائے کو کہتے ہیں۔ استنباط بالرائے کے تحت تو وہ چیزیں آہی نہیں سکتیں جو حقوق اللہ میں سے ہیں۔ درست یہی ہے کہ حدود میں قیاس کو داخل نہ کیا جائے البتہ تعزیرات میں جرائم کی تعیین اور پھر انتہا کی تشخیص میں قیاس کو کام میں لایا جائے۔

قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس مثالیں

۱۔... سجدہ تلاوت کی رکوع کے ذریعہ ادائیگی

نماز کے دوران اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی جگہ رکوع کر لے، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ تلاوت رکوع سے بھی ادا ہو جائے گا کیوں کہ رکوع بھی سجدہ کی طرح تعظیم پر دلالت ہے۔ اور ”وَاَخَّرَ رَاكِعًا“ کی نص سے بھی رکوع اور سجدہ کا حکم ایک ہونا معلوم ہوتا ہے، قیاس کے حکم میں ایک ظاہری فساد یہ پایا جاتا ہے کہ اس میں حقیقت یعنی سجدہ پر عمل ممکن ہونے کے باوجود مجاز یعنی رکوع سے سجدہ تلاوت کی صحت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے خلاف استحسان کی نظر میں سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے اس لیے کہ یہ امر شارح نے خلاف ہے، تو جس طرح نماز کا رکن سجدہ رکوع کے ذریعہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے درست نہ ہوگا، استحسان کی یہ دلیل بالکل ظاہر ہے مگر اس میں ایک روئی نقص یہ پایا جا رہا ہے کہ اس میں سجدہ تلاوت کے اصل مقصد یعنی اظہار تعظیم (جس کا نتیجہ رکوع اور سجدہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے) سے صرف نظر کر لیا گیا ہے:

وجه القياس أن المقصود من السجود تعظيم الله تعالى أما اقتداء بمن عظمه وهم أولياؤه تعالى أو مخالفة لمن استكبر وهم أعداؤه تعالى وذلك يحصل بالرکوع كما يحصل بالسجود فهما في التعظيم جنس

قوله (والاستحسان عدمه) أي عدم تأديتها في ضمنه لأن الواجب هو التعظيم بصفة مخصوصة فلا يقوم غيره مقامه.

قوله (والقياس هنا) أي في هذه المسئلة مقدم على الاستحسان وبالقياس نأخذ وإن كان الأصل هو العمل بالاستحسان^(۱)

كسجدة التلاوة تؤدي بالر كوع قياما؛ لأنه تعالى جعل الركوع مقاما لسجدة في قوله "خَرَّ رَاكِعًا" استحسانا، لأن الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالر كوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين.^(۲)

۲..... مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں

اگر رب المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان مسلم فیہ کیڑے کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دیکر ہر ایک سے قسم لی جائے، اس لیے کہ یہ اختلاف عقد کے نتیجہ میں ملنے والے استحقاق کی مقدار کے بارے میں ہو رہا ہے اور ہر ایک دوسرے کے خلاف استحقاق ثمن یا استحقاق بیع کا دعویٰ کر رہا ہے، اور دوسرے کے دعویٰ کا انکار کر رہا ہے۔

مگر استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ کیڑے میں گزروں کی مقدار کو فقہاء نے چوں کہ وصف کے درجہ میں رکھا ہے جس کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، لہذا مسلم فیہ کیڑے میں گزروں کے اختلاف کی صورت میں مدعی رب المسلم ہوگا کہ اس صفت کا کیڑا عقد میں

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح: کتاب الصلوٰۃ، باب سجود التلاوة، ص: ۳۸۸

(۲) التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح الرکن الرابع القیاس، فصل: القیاس جلی

۱۔ ہوا تھا، اور صرف مسلم الیہ منکر ہوگا وہ رب السلم پر کچھ دعویٰ نہیں کریگا کہ رب السالم کو بھی
۲۔ قرار دیں، اس مسئلہ میں قیاس قوی ہے بایں کہ بیع سلم میں اوصاف بھی اصل کے درجہ
۳۔ آجاتے ہیں اس لیے کہ اس میں اوصاف کو اصل مان کر مسلم الیہ کو ایک خاص مقدار
۴۔ دئی مان لیا جائے گا، اسی قوت کی بناء پر مسئلہ میں قیاسی حکم کو ترجیح دی گئی ہے:

ومنها ما إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه وبين رب السلم في ذرعان
المسلم فيه في القياس يتخالفان وبه نأخذ، وفي الاستحسان القول قول
المسلم إليه، وجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فلا اختلاف في
ذرعانه لا يكون اختلافًا في أصله بل في صفته من حيث الضول
والسعة، وذلك لا يوجب التخالف كالاختلاف في ذرعانه الثوب المبيع
بعينه. وجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم، وذلك
يوجب التخالف ثم أثر القياس مستتر، ولكنه قوی من حيث إن عقد
السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى المعين، وكان
الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ست فبهذا
يتبين أن الاختلاف هاهنا في أصل المستحق بالعقد، وذلك يوجب
التخالف فلذلك أخذنا بالقياس.^(۱)

۳..... سجدہ کی آیت کا دور کعتوں میں تکرار

اگر کوئی شخص نماز کی دو رکعتوں میں سجدہ کی آیت تکرار پڑھے یعنی ایک مرتبہ ایک
رکعت میں پڑھنے کے بعد وہی آیت دوسری رکعت میں بھی پڑھے، تو از روئے استحسان اس
پر دو سجدے واجب ہوں گے یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا
قول ہے، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک سجدہ تلاوت ہی دونوں مرتبہ پڑھنے کے لیے
کافی ہو جائے گا، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے کیوں کہ

پوری نماز ایک مجلس کے حکم میں ہے:

وَأَمَّا إِذَا كَانَ كَرَّرَهَا فِي رَكْعَتَيْنِ فَالْقِيَاسُ أَنْ تَكْفِيهِ وَاحِدَةٌ وَهِيَ قَوْلُ

أَبِي يُوسُفَ الْأَخِيرِ وَفِي الْأَسْتِحْسَانِ أَنْ يُلْزَمَهُ لِكُلِّ تِلَاوَةِ سُجْدَةٍ وَهِيَ

قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ الْأَوَّلِ وَهِيَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ.

وَهَذِهِ الْمَسَائِلُ الثَّلَاثُ الَّتِي رَجَعَ فِيهَا أَبُو يُوسُفَ عَنِ الْأَسْتِحْسَانِ إِلَى

الْقِيَاسِ ^(۱).

۴..... مہر مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟

اگر کسی شخص نے اپنے اوپر واجب مہر مثل کے عوض میں بیوی کے پاس کوئی چیز بطور رہن رکھوادی اس کے بعد خلوت صحیحہ سے قبل دونوں کے مابین تفریق یا طلاق کی نوبت آگئی، تو یہ شئی مر: ون کیا متعہ مثل کے عوض بھی رہن قرار پائے گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں استحسانی حکم یہ ہے کہ متعہ کے مقابلہ میں بھی یہ شئی مرہون رہے گی یہی امام محمد رحمہ اللہ مذہب ہے، جب کہ از روئے قیاس اسے متعہ کے مقابلہ میں رہن نہیں بنایا جائے گا نیز امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اور فتویٰ اسی پر دیا گیا ہے:

أَنْ أَرَهْنَ بِمَهْرِ الْمَثَلِ لَا يَكُونُ رَهْنًا بِالْمَتْعَةِ قِيَاسًا وَهِيَ قَوْلُ أَبِي

يُوسُفَ الْأَخِيرِ، وَفِي الْأَسْتِحْسَانِ أَنْ يَكُونَ رَهْنًا بِهَا وَهِيَ قَوْلُهُ الْأَوَّلُ

وَقَوْلُ مُحَمَّدٍ ^(۲).

۵..... مباشرتِ فاحشہ سے نقض وضو

اگر کسی شخص نے برہنہ ہو کر اپنی بیوی سے مباشرتِ فاحشہ کی تو استحساناً اس پر وضو کر

(۱) البحر الرائق . کتب الصلاة . باب سجود التلاوة . ج ۲ ص ۱۳۶

(۲) البحر الرائق . کتب الصلاة . باب سجود التلاوة . ج ۲ ص ۱۳۶

۱۔ ہے اگرچہ مذی نہ نکلی ہو یہ شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ: ب
ت۔ مذی نہ نکلے اس وقت تک اس پر وضو ضروری نہ قرار دیا جائے، فتویٰ اسی قیاسی حکم پر ہے
۲۔ م محمد رحمہ اللہ کا قول ہے:

إذا باشر امراته مباشرة فاحشة بتباعد وانتشار وملاقاة الفرج بالفرج
ففيه الوضوء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف استحساناً، وقال محمد: لا
وضوء عليه وهو القياس كذا في المحيط وفي النصاب هو الصحيح
وفي الينابيع وعليه الفتوى.^(۱)

۱۔ زمین کے غاصب پر ضمان

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر لے اور پھر زمین کسی وجہ سے برباد ہو جائے، تو از
رئے استحسان غاصب پر ضمان ہوگا یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ
نہل اول ہے، لیکن قیاساً زمین کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں ہے یہ امام
یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مشہور مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ

ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن، وهو قول محمد، وفي
القياس ليس بضامن، وهو قول أبي يوسف فرجع أبو يوسف رحمه الله
في هذه المسائل من الاستحسان إلى القياس لقوته.^(۲)

۲۔ پڑوسی کسے کہیں گے

پڑوسی کا اطلاق استحساناً ان تمام اہل محلہ پر کیا جاتا ہے جو محلہ کی مسجد میں آجاتے ہوں
۱۔ ایک مسجد کے حلقہ میں لوگ رہتے ہوں وہ آپس میں پڑوسی ہوں گے، اسی بنا پر حضرات

صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے پڑوسیوں کے لیے کوئی وصیت کی تو یہ سب محلہ والے اس میں شریک ہوں گے، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پڑوسی کا اطلاق صرف ان لوگوں پر کیا جائے جن کا گھر اس وصیت کرنے والے شخص کے گھر سے ملا ہو اور اس کی وصیت کے مستحق بھی صرف قریبی پڑوسی ہوں گے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے:

(جاره من لصق به) وقالا من يسكن في محلته ويجمعهم مسجد المحلة وهو استحسان. (۱)

والصحيح قول الإمام كما أفاده في البد المنتقى وصرح به العلامة قاسم وهو القياس كما في الهداية فهو مما رجع فيه القياس على الاستحسان. (۲)

۸..... آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم

اگر کسی شخص کا مکان آبادی میں واقع ہو اور وہ اسے توڑ کر خراب کرنا چاہے تو استحسان کی رو سے اس حرکت کی اجازت نہ ہونی چاہیے کیوں کہ بنی بنائی چیز کو بگاڑنا اچھا نہیں، اگر اس کے مطلب کی نہ ہو تو فروخت کر دے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے اپنے مکان کو توڑنے کی اجازت ہونی چاہئے اس لیے کہ وہ اس کی ذاتی ملکیت ہے، وہ جیسا چاہے اس میں تصرف کر سکتا ہے اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے؟

ولو كانت له دار في محلة عامرة فأراد أن يخربها فالقياس أن له ذلك وافتى الكرخي بالمنع استحسانا وقال الصدر الشهيد الفتوى اليوم على القياس. (۳)

(۱) الدر المختار : کتاب الوصایا، باب الوصیة للأقرب، ج ۶ ص: ۶۸۲

(۲) رد المحتار علی الدر المختار کتاب الوصایا، باب الوصیة للأقرب، ج ۶ ص: ۶۸۲، ۶۸۳

(۳) البحر الرائق کتاب القضايا، باب التحکیم ج ۷ ص ۳۲

۶..... مستامن کی وکالت کب تک باقی رہے گی

اگر کسی مستامن (مدعا علیہ) نے دارالاسلام میں اپنا مقدمہ اٹھانے کے لیے دوسرے مستامن کو وکیل بنادیا، پھر مؤکل دارالحرب واپس لوٹ گیا اور اس کا وکیل دارالاسلام میں رہ گیا تو استحساناً اس وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے اس لیے کہ دونوں فریقوں کے درمیان ابری کا تقاضا یہی ہے، لیکن قیاس کی رو سے مدعا علیہ حربی کا یہ وکیل مؤکل کے دارالحرب پہنچنے جانے کی وجہ سے وکالت سے خود بخود منسوخ ہو جائے گا، اس لیے کہ مقدمہ کا فائدہ ہی وقت ہوتا جب کہ قاضی اصل ملزم مؤکل کے خلاف فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور ہاں زیر بحث مسئلہ میں مؤکل کے چلے جانے کی وجہ سے وہ اس کی خلاف فیصلہ نہ کر سکے گا۔ ہذا مقدمہ چلنا ہی بیکار ہے اس لیے وکالت کو باطل قرار دیا جائے گا، قیاس کی دلیل مضبوط ہونے کی بناء پر اس مسئلہ میں بھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے:

قال وإذا وكل المستامن مستامنا بخصومة ثم لحق الموكل بالدار
وبقى الوكيل يخاصم فإن كان الوكيل هو الذي يدعى للحربى الحق
قبلت الخصومة فيه لما بينا، وإن كان الحربى هو المدعى عليه ففى
الاستحسان كذلك اعتباراً لأحد الجانبين بالآخر وتحقيقاً للتسوية
بين الخصمين، وفى القياس تنقطع الوكالة حين يلحق بالدار
وبالقياس نأخذ لأن المقصود من الخصومة القضاء وإنما توجه القاضى
للقضاء على الموكل دون الوكيل ألا ترى أن فيما يقيم من الحجة
عليه يراعى دين الموكل دون الوكيل. (۱)

۱۰..... تعلیق طلاق کا ایک مسئلہ

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا ”إن ولدت ولداً فانت طالق“ (اگر تو نے بچہ جناتو

تجھے طلاق) اب کچھ دن بعد عورت دعویٰ کرتی ہے کہ میں نے بچہ جن دیا (لہذا مجھ پر طلاق ہو چکی ہے) اور شوہر اس کے دعویٰ کی تکذیب کر رہا ہے، تو استحساناً اگر دائی بچہ جننے کی گواہی دے دے تو بیوی پر طلاق واقع ہو جانی چاہیے یہی حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت کا حمل ظاہر نہ رہا ہو اور نہ پہلے کبھی شوہر نے اس حمل کا اپنے لیے اقرار کیا ہو تو شخص ایک عورت (دائی) کی گواہی سے قضاء طلاق کا ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کے لیے دو مرد یا ایک مرد و عورتوں کی گواہی یا شوہر کا خود اقرار ضروری ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

ولو قال لا امراته: إذا ولدت فانت طالق فقالت: ولدت وكذبها الزوج ولم يكن الزوج أقر بالحمل ولا كان ظاهراً وشهدت القابلة على الولادة عند أبي حنيفة رحمه الله لا يقضى بشهادة القابلة وعندهما يقضى بوقوع الطلاق بشهادة القابلة كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان في باب ما يثبت به النسب وما لا يثبت.^(۱)

ومنها إذا قال إن ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج في القياس أن لا تصدق ولا يقع عليه الطلاق وأخذوا فيها بالقياس.^(۲)

۱۱..... شہود احسان کا رجوع

اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دو گواہوں نے اس کی شادی شدہ (محصن) ہونے کی شہادت پیش کی، قاضی نے ان سب کی گواہیوں کو قبول کر کے اس شخص پر حدر جم جاری کرنے کا فیصلہ کر دیا، اور سنگساری کی کارروائی شروع ہو گئی مگر ابھی وہ شخص مرا نہیں تھا کہ اس پر شادی شدہ ہونے کی گواہی دینے والے گواہوں کا غلام ہو

(۱) الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطلاق، الباب الرابع، الفصل الثالث، ج ۱، ص ۴۲۳

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح: کتاب الصلاة، باب سجود التلاوة، ج ۱، ص ۴۹۱

نے کی وجہ سے نا اہل ہونا ثابت ہو گیا یا ان دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا، تو سوال ہے کہ اس شخص (مشہود علیہ) پر حد زنا جاری ہوگی یا نہیں؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے شبہ پیدا نہ جانے کی وجہ سے اس پر حد زنا ہر طرح سے اٹھالی جائے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اصلاً : کا ثبوت چوں کہ چار گواہوں سے ہو چکا ہے لہذا اس شخص پر سو کوڑے کی سزا بہر حال جاری ہوگی، یہی حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان فقاضى القاضى بالرجم ورجم ثم وجد شاهد الإحصان عبدین أوجعا عن شهادتهما وقد جرحت الحجارة إلا أنه لم يمت بعد فالقباس أن يقام عليه مائة جلدة وهو قول أبی حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفى الاستحسان يدرأ عنه الجلد وما بقى من الرجم^(۱)

۱۲..... متعدد لوگوں کا کنویں میں مردہ پایا جانا

اگر کسی شخص نے عام راستہ میں ناحق کنواں کھود دیا پھر اس کنویں میں تین آدمی ایک پر ایک گرے ہوئے مردہ پائے گئے، تو از روئے قیاس پہلے شخص کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر، دوسرے کی دیت پہلے گرنے والے کے عاقلہ پر، اور تیسرے کی دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہوگی، اس لیے کہ بظاہر ایک دوسرے پر گرے ہوئے پائے جانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گرتے وقت ایک کے دوسرے کو پکڑ لینے کے سبب یہ حادثہ پیش آیا ہے، یہ قیاس کا حکم امام محمد رحمہ اللہ کا اختیار فرمودہ ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے شخص کی دیت کے تین حصے کر کے ایک حصہ کنواں کھودنے والے اور ایک حصہ دوسرے گرنے والے پر لازم ہو اور ایک حصہ بدر قرار دیا جائے اور دوسرے کی نصف دیت کو بدر قرار دیا جائے گا، اور نصف حصہ پہلے گرنے والے پر لازم ہوگا، اور تیسرے کی پوری دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہو، یہ استحسان کا حکم حضرات شیخین رحمہما

اللہ کی طرف منسوب ہے لیکن فتویٰ حکیم قیاس امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے:

وإن كان بعضهم وقع على بعض في البئر ولم يعلم كيف كان حالهم
ففي القياس وهو قول محمد دية الأول تكون على عاقلة الحافر ودية
الثاني على عاقلة الأول ودية الثالث على عاقلة الثاني وذكر في الكتاب
ان فيها قولاً آخر قيل ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله قالا
دية الأول تكون أثلاثاً ثلثها على الحافر وثلثها على الثاني وثلثها هدر
ودية الثاني نصفها هدر، و نصفها على الأول، ودية الثالث كلها على
الثاني.^(۱)

۱۳..... آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری

اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو مکاتب بنادیا پھر مولیٰ نے کوئی چیز اس نصف
مکاتب سے خریدی، تو یہ معاملہ صرف نصف حصہ میں جائز ہوگا اس لیے کہ نصف حصہ مولیٰ
بی کے تصرف میں ہے، اور اگر مکاتب نے مولیٰ سے کوئی چیز خریدی تو استحسان کا تقاضہ یہ
ہے کہ یہ معاملہ پوری شی میں صحیح ہونا چاہیے اس لیے کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ مکاتب کسی
اور سے خریدے، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ شراء نصف میں جائز ہو، کیوں کہ
نصف حصہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کے بقدر مولیٰ سے معاملہ کو کوئی مطلب ہی نہیں ہے،
اسی قیاسی حکم پر مبسوط میں فتویٰ کی صراحت کی گئی ہے، اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے رد المحتار
میں اسے قیاسی رائج مسائل میں شمار فرمایا ہے:

ولو كاتب نصف عبده ثم اشترى السيد من المكاتب شيئا جاز الشراء

في النصف وإن اشترى المكاتب من مولا عبداً ففي الاستحسان جاز

شراؤه في الكل كما لو اشتراه من غيره وفي القياس لا يجوز شراؤه

(۱) فتاویٰ قاضیخان کتاب الجنایات، فصل فیما یحدث فی الطریق فیہلک بہ انسان او

إلا في النصف وبالقياس نأخذ كذا في المبسوط. والله أعلم. (۱)

۱۲..... لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ

جنگل سے لکڑیاں چننے میں دو آدمیوں کی شرکت کا معاملہ اصلہ گو کہ فاسد ہے لیکن اس پر عمل درآمد ہو تو پھر اس پر احکام شریعت مرتب ہوتے ہیں، انہیں میں سے یہ مسئلہ مئی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے شرکت کی کہ ہم دونوں جنگل سے لکڑیاں چنیں گے اور آمدنی آپس میں تقسیم کر لیں گے، اب صورت یہ پیش آئی کہ لکڑیاں تو ان دونوں میں سے ایک نے جمع کیں لیکن دوسرے نے اس کی اعانت کی مثلاً گھٹا باندھا، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا وغیرہ، تو اب استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ لکڑیاں تو صرف جمع کرنے والے کی ملکیت قرار دی جائیں اور اعانت کرنے والے کو اس کے عمل کی اجرت دی جائے مگر اس کی مقدار لکڑیوں کی نصف قیمت سے زائد نہ ہو اس لیے کہ نصف سے زائد قیمت کو وہ خود ہی نصف کی شرط لگا کر منع کر چکا ہے یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اختیار کردہ مذہب ہے، اس کے برخلاف قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ ساری لکڑیاں جمع کرنے والے کی ہوں اور اعانت کرنے والے کو بھرپور اجرت دی جائے خواہ وہ لکڑیوں کی نصف قیمت سے بڑھ جائے، اس لیے کہ اگر پہلے شخص کو لکڑیاں نہ ملتی پھر بھی اس کو اعانت پر اجرت ملتی، یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور علماء نے اسی کو مختار قرار دیا ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو بھی رائج قیاسی مسائل میں شمار کیا ہے:

قال في العناية: وكذا تقديم دليل أبي يوسف على دليل محمد في المبسوط دليل على أنهم اختاروا قول محمد أي لأن الدليل المتأخر يتضمن الجواب عن الدليل المتقدم، وهذه عادة صاحب الهداية أيضًا أنه يؤخر دليل القول المختار، وعبرة كافي الحاكم تؤذن أيضًا باختيار قول محمد حيث قال فله أجر مثله لا يجاوز نصف الثمن في

قول أبی یوسف وقال محمد له أجر مثله بالغ ما بلغ إلا تری أنه لو أعانہ علیہ فلم یصب شینا کان له أجر مثله. عن الحموی عن المفتاح أن قول محمد هو المختار للفتوی. وعن غایة البیان أن قول أبی یوسف استحسان. مطلب یرجح القیاس قلت: وعلیه فهو من المسائل التي ترجح فیها القیاس علی الاستحسان^(۱)

۱۵..... راستہ میں انتقال کر جانے والے حاجی کی طرف سے حج کر جائے

اگر کسی حاجی کا سفر حج کے دوران راستہ میں انتقال ہو جائے، اور وہ اپنی جانب سے (بلا مکان اور مال کی قید کے) مطلق حج کرنے کی وصیت کرے، تو استحسان یہ ہے کہ اگر جگہ سے حج کیا جائے جہاں اس کا انتقال ہوا تھا، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرنے والے کے وطن اصلی سے حج کیا جائے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، اور استحسان کا قول حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے، متون میں امام صاحب کے مذہب کو رائج قرار دیا گیا ہے، اور علامہ قاسم رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے مگر صاحب ہدایہ کے صنیع نے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کا قول ان کے نزدیک رائج ہے، حاصل یہ کہ متون کے اعتبار سے یہ مسئلہ قیاس کے رائج مسائل میں سے شمار ہو سکتا ہے علامہ شامی رحمہ اللہ رائے یہی ہے:

۹

مطلب العمل علی القیاس دون الاستحسان هنا (قوله قیاسا لا استحسانا) الأول قول الإمام والثانی قولهما، وأخر دلیلہ فی الهدایة فیحتمل أنه مختار له، لأن المأخوذ به فی عامة الصور الاستحسان عنایة، وقواه فی المعراج، لكن 'المتون علی الأول، وذكر تصحیحه

(۱) رد المحتار علی الدر المختار. کتاب الشركة. فصل فی الشركة الفاسدة

العلامة قاسم فی کتاب الوصایا فهو مما قدم فيه القياس على الاستحسان، وإليه أشار بقوله فليحفظ. (۱)

۱۰..... مسافر گھر واپس آ کر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟

اگر کوئی شخص سفر شرعی کے ارادہ سے گھر سے نکلے اور وہ روزہ دار ہو پھر کچھ دیر بعد بیان سفر سے واپس آ کر روزہ توڑ دے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی ہوگا؟
تساں کا تقاضہ یہ ہے کہ چونکہ وہ مسافر شرعی ہو گیا تھا لہذا اب روزہ توڑ دینے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہ ہوگا، اور قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس پر کفارہ بھی لازم ہو کیوں کہ سفر درمیان چھوڑ کر وطن واپس آ جانے کی وجہ سے وہ تقیم کے حکم میں ہو گیا ہے مسافر نہیں رہا ہے، ن قیاسی قول پر فتویٰ ہے اور علامہ شامی نے علامہ جموی رحمہما اللہ کے حوالے سے اس مسئلہ کو فی راجح قیاسی مسائل کی فہرست میں شمار کیا ہے:

يقدم هنا القياس على الاستحسان (قوله فإنه يكفر) أي قياساً لأنه مقيم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس نأخذ فتزاد هذه على المسائل التي قدم فيها القياس على الاستحسان. (۲)

۱۱..... قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا پھر نو روپیہ میں

بیچ دیا

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ کپڑا تجھے دس روپیہ میں اس وقت تک نہ بیچوں جب تک تو قیمت میں اضافہ نہ کرے، اس کے بعد وہ نو روپیہ میں اسے کپڑا فروخت کر دے تو از روئے استحسان وہ حائث ہو جائے گا کیوں کہ اس کلام سے عرف میں مقصود یہ دنا ہے کہ دس سے کم میں نہ بیچوں گا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حائث نہ قرار دیں

رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الحج، باب الحج عن الغير، ج ۲، ص ۱۰۵

رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الصوم، فصل فی اعوارض، ج ۲، ص ۲۳۲

کیوں کہ قسم اس نے دس پر نہ بیچنے کی کھائی تھی اور نو پر بیچنا اس کے معارض نہیں ہے، بشرط
 نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں قیاس کا حکم راجح
 اور مختار ہے، اس اعتبار سے یہ مسئلہ بھی قیاسی حکم کی ترجیح کی مثال بن سکتا ہے:

وروی هشام عن ابی یوسف فی رجل قال واللہ لا أبيعك هذا الثوب
 بعشرة حتى تزيدني فباعه بتسعة لا يحنث في القياس، وفي
 الاستحسان يحنث وبالقياص آخذ وجه القياس أن شرط حنثه البيع
 بعشرة وما باع بعشرة بل بتسعة، وجه الاستحسان أن المراد من مثل
 هذا الكلام في العرف أن لا يبيعه إلا بالأكثر من عشرة وقد باعه لا
 بأكثر من عشر فيحنث. (۱)

۱۸..... دھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ

ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا جو ان دونوں کے قبضہ میں ہے میرا ہے اور میں ۔۔
 ان کو دھلائی کے لیے دیا ہے، اس دعویٰ کے جواب میں ایک دھوبی تو مدعی کے ۔۔
 اقرار کر لے اور دوسرا دھوبی انکار کرتے ہوئے یہ کہے کہ وہ کپڑا میرا ہے، تو استحسان
 رو سے اقرار کرنے والے دھوبی کی تصدیق کی جائے گی اور پورا کپڑا مدعی کو دے کر اس ۔۔
 اجرت لے لی جائے گی، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اقرار کرنے والے دھوبی
 اقرار صرف اسی کے لیے نافذ ہوگا، دوسرے دھوبی کے خلاف اس اقرار کا کوئی اثر نہیں، تا
 امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استحسان کا قول اختیار کیا ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس
 اختیار فرمایا ہے، دلیل اور قاعدہ کے اعتبار سے امام محمد رحمہ اللہ کی رائے با وزن معلوم ہے،
 ہے:

وفي المنتقى بشر عن ابی یوسف فی قصارين شريكين طلب رجل

(۱) بدائع الصنائع کتاب الايمان، فصل فی الحلف علی أمور شریعة، ج ۳، ص: ۸۶

ثوباً فی ایدیہما انہ دفعہ بعمل لہ بأجر فأقر بہ أحدہما وجحد الآخر .
وقال ہو لی ، فالمقر منہما مصدق فی ذلك فیدفع الثوب ویأجر الأجر
استحساناً ، والقیاس أن لا یصدق علی شریکہ ، وروی عن محمد انہ
أخذ بالقیاس وقال محمد ینفذ إقرارہ بالنصف الذی فی یدہ
خاصة. (۱)

۱۹..... شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی

اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں دودھ پیوں تو میری بیوی کو طلاق، پھر دودھ میں پانی
: دیا جائے اور یہ پتہ نہ چل پائے کہ اس میں پانی زیادہ ہے یا دودھ، اس کے بعد وہ شخص
: اسے پی لے تو از روئے قیاس وہ حائث نہ ہوگا اور محض شک کی وجہ سے طلاق کے وقوع
: نعم نہ ہوگا، جب کہ استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے حائث قرار دے دیا جائے
: ہیں کہ حرمت اور اباحت میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حرمت کے پہلو کو ترجیح
: بنا حوط ہے، مگر اس صورت میں استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اختیار کیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ
: ب دونوں طرف حقوق العباد ہوں تو ان میں تعارض کے وقت احتیاط پر عمل نہیں ہوتا، ہاں
: اسی طرح کی صورت اس وقت پیش آتی جب کہ قسم کھانے والا یہ کہتا کہ اللہ کی قسم میں
: دھنہ پیوں گا، تو ہم استحسان کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ وہاں کفارہ اللہ کا حق ہے اور اس
: ثبوت احتیاط کا تقاضہ ہے:

وإن وقع الشك فيه ولا يدري ذلك فالقياس 'ن لا يحنث لأنه وقع
الشك في حكم الحنث فلا يثبت مع الشك، وفي الاستحسان يحنث
لأنه عند احتمال الوجود والعدم على السواء فالقول بالوجود أولى
احتياطاً لما فيه من براءة الذمة بيقين وهذا يستقيم في اليمين بالله

تعالیٰ لأن الكفارة حق الله تعالى فيحتاج في إيجابها فأما في اليمين بالطلاق والعتاق فلا يستقيم لأن ذلك حق العبد وحقوق العباد لا يجرى فيها الاحتياط لتعارض فيعمل فيها بالقياس.^(۱)

۲۰..... معتوہ بیٹے کے لیے والد کا باندی خریدنا

اگر کسی شخص نے غیر کی باندی سے نکاح کیا جس سے اس کی اولاد بھی ہوئی، پھر ۱۰۰ شخص اپنے کسی معتوہ (نا بچھ) بیٹے کی نیت سے اس باندی کو خریدنا چاہے، تو استحسان اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ باندی بیٹے کی سمجھی جائے اور وہ اس شخص کی ام ولد نہ بنے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ باندی کو باپ کی ملکیت قرار دے کر اسے ام ولد تسلیم کر لیا جائے اور باپ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جائے اسی قیاس حکم پر فتویٰ دیا گیا ہے:

ومنها رجل له ابن من أمة غيره بالنكاح فاشترى الأب هذه الأمة لا بنة المعتوہ القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوہ وفي الاستحسان يقع وبالقياس أخذ^(۲)

استحسان

لفظ استحسان کی لغوی تحقیق

استحسان لفظ حسن سے استعمال کے باب پر مصدر ہے، لغت میں اس کے مندرجہ ذیل معانی اور اطلاقات مستعمل ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع، کتاب الأيمان، فصل في الحلف على الأكل والشرب ونحوهما.

ج ۳، ص ۶۲

(۲) حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح: كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة.

ج ۱، ص ۶۹۱

... عد الشنی واعتقاده حسنا.

یعنی کسی چیز کو اچھا اور مستحسن سمجھنا، خواہ وہ چیز حیات میں سے ہو یا معنویات میں۔۔۔ چنانچہ عربی محاورہ میں ہے:

استحسن الراى، استحسن القول، استحسن الطعام.

(یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو، یا کھانے کو اچھا سمجھا) وغیرہ کہا جاتا ہے اس کی ضد
۱۔ تباح یعنی قبیح سمجھنا ہے۔ یہ استحسان یعنی اچھا سمجھنا بقول علامہ راغب اصفہانی رحمہ
اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) تین جہت سے ہوتا ہے، جہت عقل، جہت ہوی اور جہت حس، لیکن
۲۔ یہ ایک اور جہت کا اضافہ ممکن ہے یعنی جہت شرع جو اگرچہ جہت عقل کے موافق ہے
نہ اس سے مستقل اور جداگانہ رخ ہے۔

۲ طلب الأحسن للاتباع الذی ہو ما موربه.

یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تاکہ اس کی پیروی کی جائے جو کہ شرعاً ما موربہ ہے نبیسا کہ
۱۔ دُوباری تعالیٰ:

”فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ“^(۱)

یعنی میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سن کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

۳ کون الشنی علی صفة الحسن.

یعنی کسی چیز کا صفت حسن سے متصف ہونا۔

علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

الحسن اکثر ما یقال فی تعارف العامة فی المستحسن بالبصر. یقال

رجل حسن. وحُسن وامرأة حسناء وحسّانة وأكثر ما جاء فی القرآن

من الحسن فللمستحسن من جهة البصيرة كما فی قوله تعالیٰ^(۲)

یعنی عرف عام میں اکثر حسن ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا استحسان ازرون بصارت ہو، جب کہ قرآن کریم میں حسن کا لفظ زیادہ تر بر بنائے بصیرت پسندیدہ اشیاء کے لیے استعمال ہوا ہے۔

یہ نئے لفظ استحسان کے لغوی معانی اور اطلاقات جو اس کے فقہی اور اصولی مفاہیم میں پوری طرح جلوہ گر ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

استحسان کی اصطلاحی تعریف

مختلف ادوار کے حنفی فقہاء، سے استحسان کے مفہوم کے بارے میں مختلف تعبیرات منقول ہیں، جن میں سے اکثر تعریفات مخصوص زاویہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں یا استحسان کے بعض خاص پہلو اجاگر کرتی ہیں، تاہم بعض تعریفات ایسی بھی ہیں جن میں استحسان کا ایک وسیع اور جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند اہم تعریفات حسب ذیل ہیں:

۱ الاستحسان هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه ^(۱)

یعنی استحسان قیاس ظاہر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے۔

یہ تعریف علامہ ابو بکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) علامہ بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ)

علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) رحمہم اللہ کے علاوہ متعدد دیگر حنفی علماء سے باختلاف الفاظ تعبیر منقول ہے، لیکن یہ تعریف غیر جامع ہے کیوں کہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاتی تک محدود ہے، قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص، اجماع، ضرورت اور مصلحت وغیرہ کے ذریعہ ثابت ہونے والے استحسان کو شامل نہیں، اور اس لحاظ سے یہ تعریف ناقص ہے۔

۲ علامہ کرشی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں

۱۱۱ کشف الأسرار باب الاستحسان ج ۴، ص ۲، التقرير والتحبير: الباب الخامس.

نمبر صد الثانی، فصل تقسیم القیاس باعتبار التناوت، ج ۳، ص ۲۲۲، ۲۲۳.

تین کی ہے:

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما
حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجوه أقوى من الأول يقتضي العدول
عن الأول.^(۱)

یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلہ میں اس فیصلہ سے ہٹ کر فیصلہ دے
: ان کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا ہو، اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بنا پر ہو جو سابق
: سے قوی تر اور اس سے انحراف کا مقتضی ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ کی یہ تعریف اگرچہ دکتور عبدالوہاب بن رائے میں تمام حنفی تعریفات
ت زیادہ جامع اور بقول امام ابوہریرہ رحمہ اللہ:

وهذا التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان عند الحنفية لأنه
يشمل كل أنواعه ويشير إلى أساسه ولبه.^(۲)

حنفی استحسان کی حقیقت وجوہ اور اساس و بنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی
ہے۔ لیکن علامہ ابوالحسین بصری (متوفی ۴۳۶ھ) اور علامہ آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) رحمہما
نامہ نے اس تعریف کو غیر مانع قرار دیا ہے، کیوں کہ اس میں تین ایسی صورتیں داخل ہو جاتی
ہیں جو ہرگز استحسان نہیں کہا سکتیں، ایک تو حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول، دوسرا حکم
منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول، اور تیسری صورت استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے
میں قیاس قوی الاثر کو ترجیح دینے کی ہے، یہ تینوں صورتیں استحسان نہیں لیکن بقول علامہ
آمدی و بصری رحمہما اللہ علامہ کرخی رحمہ اللہ کی پیش کردہ تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں جس
کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۳۔ ... علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے استحسان کا وسیع تر اطلاق مفہوم

(۱) کشف الأسرار: باب الاستحسان ج ۰ ص ۴۰۲

(۲) أصول الفقه: الاستحسان ص ۲۶۲

متعین کرنے کی کوشش ان الفاظ میں کی ہے:

وهو في لسان الفقهاء نوعان العمل بالا جتهاد وغالب الراى في تقدير ما جعله الشرع موكولا الى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى: "مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" اوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط ان يكون بالمعروف، فعرفنا ان المراد ما يعرف استحسانه بغالب الراى وكذلك قوله تعالى: "وَعَلَى الْمُؤَلُّودِ لَهُ يَرْزُقُهُنَّ وَكَسُوْتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" ولا يظن باحد من الفقهاء انه يخالف هذا النوع من الاستحسن. والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى تسبق اليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل فى حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة، فإن العمل به هو الواجب.^(۱)

یعنی فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کی دو انواع ہیں، ایک تو ان امور کے تعین میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جو شریعت سے ہماری رائے کے سپرد کر دیے ہیں جیسے نفقہ اور متعہ کی مقدار وغیرہ، اور کسی فقیہ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ استحسان کے اس نوع کا مخالف یا منکر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو تپاس ظاہر کے معارض ہو جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو، لیکن اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح ہو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے لہذا اس دلیل پر عمل کرنا واجب ہے۔

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا احاطہ کرنے کے سلسلہ میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے یہ کوشش اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر

پہلی نہیں اترتی، کیوں کہ عبارت میں غیر ضروری طوالت و تفصیل آگئی ہے اور جو معیت و اختصار کا عنصر ختم ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ایمان کا صرف مفہوم ہی بیان کرنا چاہا ہے، ایک واضح متعین اور جامع تعریف کرنا ان کے نظر ہی نہ تھا ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا، ویسے بھی علامہ سرخسی رحمہ اللہ اور اس کے دیگر فقہاء کی عمومی روش بھی بسط و اطناب اور تفصیل و وضاحت رہی ہے، اختصار و معیت کے ساتھ اصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام بعض دیگر لوگوں نے کرے اور میں انجام دیا ہے۔

۴..... علامہ صدر الشریعہ (متوفی ۷۴۷ھ) اور بعض دیگر علما رحمہم اللہ نے استحسان یہ تعریف پیش کی ہے کہ:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه 'الافهام' (۱)
یعنی استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہو اور ذہن اس کی طرف جلدی سبقت کرے۔

۵..... علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه 'الافهام' وهو حجة عندنا
لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجتماعاً (۲)

یہ تعریف گو سابقہ تعریف کے مقابلے میں کسی قدر وسیع اور جامع ہے کہ یہ استحسان کی تمام اساسی انواع کو شامل ہے لیکن اس میں دو خامیاں ہیں، ایک تو اس تعبیر میں شدید ابہام و جمال پایا جاتا ہے جس کے باعث یہ استحسان کا ایک متعین اور واضح مفہوم اجاگر کرنے میں قاصر ہے، دوسرے یہ تعریف استحسان کی ایک عام اور بنیادی قسم جو بقول علامہ سرخسی رحمہ اللہ:

لتلويح على التوضيح الركن الرابع القياس فصل 'القياس جنس وخصي'

العمل بالا جتہاد وغالب الراى فى تقدير ما جعله الشرع موكولا بى
أرائنا. (۱)

سے عبارت ہے کو شامل نہیں، اور نہ قیاس ظاہر کے علاوہ کسی اور قاعدہ یا اصول کے مقابلے
میں آنے والے استحسان کو شامل ہے، اس لیے یہ تعریف غیر جامع اور ناقص ہے۔
امام ابو زہرہ رحمہ اللہ نے بعض حنفی علماء کی جانب استحسان کی یہ تعریف منسوب کی ہے
کہ:

هو استثناء مسألة جزئية من اصل کلی. (۲)

یعنی استحسان قاعدہ کلیہ سے کسی جزئی مسئلہ کے استثناء کا نام ہے۔ اس تعریف میں
بھی مذکورہ دونوں عیب پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں آنے
والے استحسان کو شامل ہے مگر استحسان قیاسی اس سے خارج ہو گیا ہے لہذا یہ تعریف بھی
مبہم اور غیر جامع ہے۔

استحسان کا ثبوت قرآن کریم سے

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم میں متعدد ایسی تصریحات
بنیادی طور پر تین قسم کی ہیں:

۱۔ وہ آیات و احادیث اور آثار صحابہ جن میں مستحسن امور کی پیروی کرنے کی تلقین
کی گئی ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

”قَبِّلْ عِبَادِیَ الَّذِیْنَ یَسْتَبِغُونَ الْقَوْلَ فِیْ تَبِعُونَ أَحْسَنَهُ“ (۳)

اور ارشاد خداوندی ہے:

”اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَیْكُمْ مِنْ“ (۴)

(۱) اصول التفسیر خسی فصل فی بیان القیاس والاستحسان ج ۲ ص ۲۰۰

(۲) اصول الفقہ الاستحسان، ص ۲۶۲

(۳) الاعراف ۳

(۴) الزمر ۱۸، ۱۹

نیز ارشاد الہی ہے:

”وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا“^(۱)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے:

فما رأى المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن.^(۲)

ان نصوص میں احسن کی تصریح آئی ہے، وہ عموم الفاظ کے حوالے سے استنباط احکام کے لئے امر مستحسن کی جستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس حکم مستحسن کو مجرد قتل کے لئے پرہیز نہیں ہونا چاہیے بلکہ کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا چاہیے، تاہم تعارض اولہ سے وقت ترجیح کی بنیاد تو لازماً احکام کا مستحسن ہونا ہی قرار پائے گا۔

۲..... وہ آیات و احادیث اور آثار جو انتہا کی مختلف وجوہ انواع اور مسائل استنباط جمیعت و مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے قیاس، مصلحت، عرف اور قاعدہ، ذرائع جبرہ کی جمیعت سے متعلق نصوص قرآن و سنت یہ سب کے سب بالواسطہ بطور پر استحسان کی مشروعیت پر بھی دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائل شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر ترجیح و استنباط احکام میں کوئی اثر نہیں رکھتا، لہذا سند استحسان کی دلالت پر دلالت کرنے والے نصوص بالآخر خود استحسان کی جمیعت کے بھی اہل شواہد بن جاتے۔

۳..... وہ نصوص و آثار جو اسلامی قانون کی ان شرعی اور عمرانی خصوصیات کو اجاگر کرتے ہیں جن کی بنیاد پر اصول استحسان کی مشروعیت استوار ہے، جیسے یسروا مات، رفع رج، دفع مشقت، تکلیف بقدر استطاعت اور اعتبار مال وغیرہ۔ ان تمام خصائص قانون دلالت کرنے والے نصوص و آثار بالواسطہ بطور پر ان خصائص کے لازمی فطری نتیجہ یعنی

استحسان کی مشروعیت و حجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں، یہ نصوص حد احصاء سے باہر ہیں اور یہاں انہیں بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔

استحسان کا وجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں

بہر حال جہاں تک استحسان کے مصدر شرعی ہونے کی بات ہے تو تقریباً سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک وہ عملاً مسلم ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمہ مجتہدین جس طرز عمل کو اور جس طرز استدلال کو دلیل استحسان سے تعبیر کرتے ہیں بلاشبہ یہ طرز عمل خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی تھا، اس کی چند مثالیں آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ قبتہ بہ کوئی نجاست نہیں ہے چنانچہ نماز کے باہر قبتہ بہ سے وضو نہیں ٹوٹتا مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر قبتہ بہ کو ناقض وضو قرار دیا ہے:

من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة. (۱)

۲۔ گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے، مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کو استثنائی طور پر ایک ہونے کے باوجود دو گواہ کے قائم مقام قرار دیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه. (۲)

۳۔ روزہ میں اگر کوئی قصد آروزہ توڑ دے اور نہ وہ غلام آزاد کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ہی دو مہینے روزہ رکھنے کی اسے طاقت ہے تو اس کے بارے میں حکم ہے کہ بطور کفارہ ساتھ مسکینوں کو کھانا کلائے، مگر ایک شخص جب عمد آروزہ توڑ کر آیا اور اس نے

(۱) سنن الدار قطنی کتاب الطہارۃ، باب أحادیث القہقہ فی الصلاۃ، ج ۱، ص: ۲۰۶، رقم

الحديث ۶۲۲

(۲) المعجم الكبير للطبرانی باب الخاء، رواه عمارة بن خزيمة بن ثابت، ج ۶، ص: ۶۷

رقم الحديث ۳۰۳

۱۔ ام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری ظاہر کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
سے ان کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرمائی، تب انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ! مدینہ
۲۔ ان دو پہاڑیوں کے درمیان ہمارے گھرانے سے زیادہ اور کون محتاج و مسکین ہے؟ یہ
ن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اپنے اہل و عیال کو لے لو:

عن ابی ہریرۃ قال قال رجل: یا رسول اللہ هلکت قال: ویحک، وما
ذاک قال: وقعت علی امرأتی فی یوم من شہر رمضان، قال: أعتق رقبة
قال: ما أجد، قال: فصم شهرین متتابعین، قال ما أستطیع، قال: أطعم
سنین مسکینا، قال: ما أجد، قال: فأتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بعرق فیہ خمسة عشر صاعاً من تمر، فقال له: تصدق به، قال: علی أفقر
من أهلی! ما بین لابتی المدینة: أحوج من أهلی، فضحک رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حتی بدت أنیا به، وقال: خذه واستغفر اللہ
وأطعمه أهلك.^(۱)

یہ اجازت عام اصول کے خلاف ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استثنائی
علم دیا ہے۔

میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ سب از قبیل استحسان ہی تھا کیوں کہ جناب رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم مستقل شارع تھے، ان کا قول و عمل تو خود اپنی جگہ نص اور حجت شرعیہ ہے، زیادہ
سے زیادہ اسے استحسان شارع کہا جاسکتا ہے، تاہم اسے ائمہ مجتہدین کی اصطلاح استحسان
سے کوئی تعلق نہیں بلکہ میں ان مثالوں کی روشنی میں صرف اتنا کہنا چاہوں گا کہ ائمہ مجتہدین
کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے اس طریق استدلال کا وجود شارع علیہ السلام
سے بھی ثابت ہے۔

حضرات صحابہ سے استحسان پر عمل کے نظائر

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی استحسان پر عمل کرنا ثابت ہے، ذیل میں اس کی کچھ مثالیں ذکر کی جاتی ہیں مثلاً:

۱۔ عورت کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء، مندرجہ ذیل ہوں۔ شوہر، ماں، دو اخیانی (ماں شریک) بھائی، اور دو سگے بھائی، اس صورت میں شوہر، ماں اور اخیانی بھائی تو ورثاء ہیں جو اصحاب فرانس کہے جاتے ہیں۔ یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں لیکن میت کے سگے بھائی عصبیات کے قبیل سے ہیں اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرانس سے جو بیق کر رہ جاتا ہے وہ عصبیات کو ملتا ہے، لہذا اس صورت میں قیاس کی رو سے اخیانی بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا، مگر میت کے سگے بھائیوں کو کچھ بھی نہیں مل سکے گا کیوں کہ شوہر کو نصف حصہ ملے گا، ماں کو چھٹا اور اخیانی بھائیوں کو ثلث ملے گا، اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں کہ میت کے سگے بھائیوں کو عصبیات میں سے ہونے کی وجہ سے ملے، پس یہ عجیب و غریب پیچیدگی واقع ہوگئی کہ میت کے سگے بھائی تو محروم ہو جائیں اور اخیانی بھائی ترکہ پالیں! افسوس کہ اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک از روئے استحسان اس کا حکم دوسرا ہے، یہ حضرات میت کے سارے بھائیوں کو خواہ اخیانی ہوں یا سگے، سب کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں اگرچہ ان کے باپ الگ الگ ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے استحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور حرج کے دفع کرنے کی خاطر اختیار کیا ہے۔

یہ صورت حال فرضی نہیں ہے بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آگئی، چنانچہ جب واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو اولاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میت کے اخیانی بھائیوں کا حصہ ثلث ہوگا کیوں کہ وہ اصحاب فرانس میں سے ہیں، یہ سن کر میت کے سگے

حنانیوں نے جو عصبیات میں سے تھے اور حصہ پانے سے محروم ہو جا رہے تھے، حضرت عمر بنی اللہ عنہ سے کہا کہ بٹائیے ہمارے باپ کو اور سمجھ لیجیے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں، یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنی پہلی رائے سے رجوع فرمایا اور میت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا:

اختلافهم فی مسألة المشتركة وهی زوج وام وإخوة لأم وإخوة لأب
وام حکم عمر رضی اللہ عنہ فیها بالنصف للزوج وبالسدس للأم
وبالثلث للإخوة من الأم ولم یعص إلا إخوة من الأب والأم شینا، فقالوا
هب أن أبانا کان حملاً ألسنا من أم واحدة فشرک بینهم وبين الإخوة
من الأم فی الثلث. (۱)

۲۔۔۔ قرآن کی نص صریح مصارف زکوٰۃ میں سے ایک مصرف مولفۃ التلویب کو بھی قرار دیتی ہے یعنی نو مسلموں کی تالیف قلب یا کافروں کے فساد و شر سے بچنے کے لیے انہیں بھی زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، عبد صدیقی میں مبینہ بن حصن اور اقرب بن حابس حسب دستور اپنے حصے کا مطالبہ کرنے آئے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق حکم نامہ لکھ دیا، یہی لوگ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس حکم نامہ کو موکد کرنے کے لیے گئے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر دستخط نہیں کیے اور انہیں پتہ دینے سے انکار کر دیا اور فرمایا:

یہ وہ چیز تھی جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اسلام پر بلانے کے لیے دیا کرتے تھے، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ و شوکت دے کر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر ثابت قدم رہے تو فیہا ورنہ تلوار ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کن ہوگی، یہی استسنان ہے:

جاء عیینہ والاقراء یطلبان ارضا الی ابی بکر فکتب له الخط فمزقه
عمر وقال هذا شیء کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعطیکموه
لیتألفکم علی الإسلام واللآن فقد اعز اللہ الإسلام واغنی عنکم فان
ثبتہم علی الإسلام والا فبینا وبینکم السیف.^(۱)

۳۔ سرقہ اور زنا کی سزا ایک حکم کلی کی شکل میں قرآن پاک میں موجود ہے، ایک
مرتبہ یمن کے باشندوں نے مقام حرہ میں قیام کیا اور ان کے ساتھ رفقاء سفر میں سے ایک
شادی شدہ عورت بھی تھی، وہ لوگ اس کے ساتھ بدکاری کرتے رہے پھر اسے چھوڑ کر چل
پڑے، یہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنا واقعہ سناتے ہوئے یہ کہا کہ میں
مسکینہ اور محتاج تھی ہمارے رفقاء سفر ہمارا خیال نہیں کرتے تھے اور میرے پاس اپنے نفس
کے سوا کچھ نہیں تھا، میں اپنی عزت کو ان سے مادی فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے کھوٹی
رجی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے رفقاء کو بلا کر تحقیق حال کیا اور جب لوگوں نے اس
عورت کی محتاجی اور مسکینی کی تصدیق کر دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے زنا کی آئین
سزات بری فرمادیا۔^(۲)

۴۔ ... حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول کے ایک غلام نے قبیلہ مزینہ کے
ایک شخص کا اونٹ چرا کر ذبح کر دیا، معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پہنچا اور
نصابہ کے تحت قطع یہ کا فیصلہ ان کے حق میں کیا لیکن فوراً اس فیصلہ سے عدول کرتے ہوئے
حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوپہ
رکھتے ہو جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام کر گزر رہے جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے، یہ فرما کر
حضرت عمر رضی اللہ عنہ اونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کر لیا۔ ان دونوں واقعات

(۱) التفسیر المظہری سورة التوبة آیت نمبر ۶۰ کے تحت، ج ۴ ص ۲۳۶

(۲) مصنف عبد الرزاق کتاب الطلاق، باب الحد بالضرورة، ج ۴ ص ۴۰۵، وق

میں ایک حکم کلی سے ہٹ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک استثنائی فیصلہ فرمایا ہے اور یہی فیصلہ ان مخصوص احوال و ظروف کے اعتبار سے، حسن اور مقاصد شریعت کے عین مطابق اور ہم وزن میں توازن و اعتدال کا مقتضا تھا:

روى عن عمر رضى الله عنه ان غلمان حاطب بن ابي بلتعنة انتحروا ناقة للمزنى فامر عمر رضى الله عنه بقطعهم، ثم قال لحاطب: انى اراك ان تجيعهم فدا عنهم القطع لما ظنه يجيعهم^(۱).

استحسان کا ثبوت اجماع امت سے

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اجماع ہے، چنانچہ فقہ قریب ثناء اللہ تمام مکاتب فقہ کے مشروعیت استحسان پر عملی اتفاق و اجماع کو پوری طرح بیان کیا، اے گا جس کے بعد یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی اختلاف و اختلاف نہیں، بظاہر منکرین استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنی استحسان پر وارد ہوتے ہیں جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب نقل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع و کلام نہیں۔

علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴ھ) فرماتے ہیں:

والاستحسان حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فإن أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح^(۲).

یعنی استحسان یقیناً حجت ہے کیوں کہ اس کی شریعت پر دالالت کرنے والے تمام شواہد اتفاق حجت ہیں، جن لوگوں نے استحسان کا انکار کیا ہے وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے، اور

المغنی لابن قدامة: کتاب الحدود، باب القطع فی السرقة، فصل القطع فی المجاعة.

اگر انہیں صرف لفظ استحسان کے اطلاق پر اعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیوں کہ فقہی اصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

استحسان کی مثالیں فقہاء کی عبارات میں

فقہاء کی عبارتوں میں بھی استحسان کی مثالیں جا بجا ملتی ہیں، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱..... از روئے قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہیے۔ کیوں کہ چیر پھاڑ کر کھانے والے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، تو جس طرح درندے۔ چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے اسی طرح چیر پھڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا بھی ناپاک۔ ہونا چاہیے، مگر استحساناً ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک ہے مگر اس میں کراہت ہے کیوں کہ درندے نجس العین نہیں ہیں ان میں نجاست منقض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے لہذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے، اور چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں امتزاج نہیں پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے ان کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، البتہ کراہت اس معنی کر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے، اس مسئلہ میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہر نظر میں بہت مضبوط ہے لیکن استحسان کو ترجیح حاصل ہے۔

۲ سواری پر چلتے ہوئے نماز جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ نماز جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہیے، اس لیے کہ وہ اصل نماز نہیں بلکہ دعا ہے اور دعا ہر حالت میں جائز ہے اس کے لیے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہ ہو اس لیے

کہ نماز جنازہ میں تکبیر تحریمہ وغیرہ پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے۔ لہذا اس پر فرض نماز کے احکامات جاری کرنے چاہئیں اور بلا عذر سواری پر نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے، اس مسئلہ میں بھی استحسان قیاس کے مقابلہ میں قوی ہے لہذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

۳..... اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کیے بغیر سارا مال صدقہ کر دیا، تو یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بند ہو رہا رہے کیوں کہ صدقہ نفل اور فرض دونوں طرح سے کیا جاتا ہے، ان میں امتیاز کے لیے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، جب کہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جائے اس لیے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کیے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کیا گیا، اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جاسکے اس لیے بالاعتین کے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

۴..... استحسان ہی کے قبیل سے قرض کا مسئلہ ہے کہ اسے رہا میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیے کیوں کہ قرض میں ایک وقت معینہ پر روپے کا روپے سے تبادلہ ہوتا ہے اور مستقرض اس کے ذریعہ فائدہ اٹھاتا ہے اور یہ بھی تو رہا ہے، لیکن استحسان کی وجہ سے اسے مباح قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ قرض دینے میں باجمعی رواداری اور ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے اس لیے یہاں پر بھی قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

۵..... اسی طرح قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں کے موضع ستر کو نہیں دیکھنا چاہیے خواہ ستر ہی کی ضرورت کیوں نہ ہو کیوں کہ یہ شریعت کا عام قاعدہ ہے کہ موضع ستر کا دیکھنا اور نہ ہونا حرام ہے، لیکن علاج کی غرض سے اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ استحسان اولہ اربعہ سے بالکل الگ کوئی خاص دلیل نہیں ہے بلکہ ان ہی میں سے بعض کو بعض پر ترجیح اور بعض کو بعض سے مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور ہم مرجوح و قبیح سے بچ کر حکم رائج و احسن کو اختیار کرنے کی کوشش کرنے کا نام استحسان ہے۔ اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباع حسن اور اجتناب عن القبح نکلتا ہے جس کے مستثنیٰ ہونے بلکہ مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے۔

استحسان کا ثبوت تاریخ اسلام سے

حجیت استحسان پر اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے۔ چنانچہ مجدد رسالت سے لے کر عبد صحابہ، دور تابعین، عصر ائمہ اجتہاد اور عبد تقلید تک پہلے ہوئے ادوار شریع میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلہ اجتہاد کے طور پر زیرِ نظر رہا بلکہ دیگر تمام استنادی اور اجتہادی مصادر قانون کے مقابلہ میں اس کا کردار زیادہ واضح، مؤثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدر شریعت استحسان کی حجیت پر قطعی دلالت ملتی ہے۔

استحسان کے منکرین اور ان کے دلائل

امام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے استحسان کو حجت ماننے سے انکار کیا، اسے مستقل موضوع بنا کر اس کی تردید کی چنانچہ ”کتاب الایم“ میں ایک مستقل عنوان ”ابطال الاستحسان“ کے نام سے قائم کیا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس عنوان کے ذیل میں یا اپنی کتاب ”الرسالۃ“ میں ابطال استحسان پر جو دلائل قائل کیے ہیں، ان کا خلاصہ بطور ذیل میں پیش کر دیا جائے ان کی دونوں کتابوں کا جائزہ لینے سے چھ دلائل سامنے آتے ہیں، جو نمبر وار اس طرح ہیں:

۱۔ شریعت کی بنیاد نص پر ہے اور شریعت نے نص پر قیاس کرنے کا انسان کو مکلف نہ کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ نص ہے نہ قیاس کرنا ہے بلکہ ان سے ایک خارج

شرعی ہے، اب اگر اس خارجی شے کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لیے ایک ضروری چیز کو ترک کر دیا۔ ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

”أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى“ (۱)

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

پس استحسان جو نہ قیاس ہے اور نہ نص پر عمل کرنا ہے، اس آیت کریمہ کے خلاف نہ کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

۲..... بے شمار آیتوں میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم ہے، اور خواہشات کی اتباع سے انسانوں کو روکا گیا ہے اور شریعت کا حکم ہے کہ جب کبھی میں میں نزاع ہو جایا کرے تو کتاب اللہ کی طرف رجوع کرو، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“ (۲)

اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا کرو اگر تم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کہ ان کی طرف رجوع کیا جائے بلکہ یہ ان دونوں سے ہٹ کر ایک تیسری چیز ہے، اس لیے جب یہ قرآن و حدیث کے اندر اس کے قبول کرنے کی دلیل نہ ملے اس وقت تک اس کو قبول نہیں کریں گے اور چوں کہ کوئی دلیل اس کے قبول پر نہیں ہے اس لیے استحسان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۳..... آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی کی روشنی ہی میں حکم دیا کرتے تھے، کبھی بھی استحسان کی بنا پر کوئی حکم نہیں دیا، مثلاً ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایک

آدی نے اپنی بیوی سے ”أَنْتَ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي“ کہہ دیا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب استحسان سے نہیں دیا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کا انتظار کیا حتیٰ کہ آیت ظہار اور کفارہ کا حکم نازل ہوا، اور اس طرح کے اور کئی مسائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش آمدہ واقعات میں استحسان کی روشنی میں جواب دینے سے انکار فرمایا، اور وحی کا انتظار فرمایا اگر کسی کے لیے فقہی ذوق اور استحسان سے فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی تو اس کے زیادہ مستحق آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے گریز کیا، تو ہم پر لازم ہے کہ ہم بھی کسی نص پر اعتماد کیے بغیر استحسان پر فتویٰ دینے سے احتراز کریں، ہمارے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اسوہ حسنہ ہے۔

۴۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر محض اس لیے نکیر فرمائی کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غائبانہ استحسان پر عمل کر لیا تھا، مثلاً ایک مرتبہ ایک شرک نے مسلمان لشکر کو دیکھ کر کلمہ شہادت پڑھ دیا تھا لیکن حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر یہ کلمہ پڑھا ہے لہذا وہ مسلمان نہیں ہے، اور اس کا قتل کرنا درست ہے اس لیے انہوں نے اس کو قتل کر دیا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی، اگر استحسان جائز ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ پر نکیر نہ فرماتے لہذا معلوم ہوا کہ استحسان جائز نہیں ہے۔

۵۔ استحسان کے لیے کوئی ضابطہ اور قاعدہ نہیں ہے کہ اس پر حق و باطل کو پرکھا جائے، اب اگر ہر مفتی، حاکم اور مجتہد کے لیے استحسان کی اجازت دے دی جائے تو معاملہ بہت الجھ جائے گا، اور ایک ہی مسئلہ میں کئی احکام سامنے آئیں گے اور کوئی ضابطہ ہے نہیں کہ اس کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اور یہ خرابی استحسان کی اجازت دینے سے پیدا ہوگی لہذا وہ قابل ترک ہے۔

۶۔ اگر استحسان مجتہد کے لیے جائز قرار دیا جائے تو وہ مجتہد نص پر اعتماد نہیں کرے گا

رنہ کسی مسئلہ کو نص میں تلاش کرنے کی زحمت گوارہ کرے گا بلکہ وہ صرف اپنی عقل پر ہی قنادر کے احکام بیان کر دے گا، اور اس سے ہر اس شخص کو مسائل بیان کرنے کی جرات و جائے گی جو کتاب و سنت کا علم بھی نہ رکھتا ہو، اس لیے کہ کتاب و سنت کا علم نہ رکھنے والوں نے لیے بھی عقل کا ہونا ثابت ہے، بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اہل علم کی عقل سے نیز اہل علم کی عقل زیادہ ہوتی ہے، اور یہ خرابی محض استحسان کے جائز قرار دینے کی وجہ سے ازم آرہی ہے اس لیے استحسان حجت نہیں بن سکتا۔

مانعین کے دلائل پر ایک نظر

اگر غور سے دیکھا جائے تو مانعین کے یہ تمام دلائل اس استحسان سے متعلق نہیں ہیں، انہیں احناف و مالکیہ قابل اعتبار قرار دیتے ہیں، چنانچہ شیخ ابو زہرہ امام شافعی رحمہما اللہ کے مذکورہ چھ دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ان هذه الادلة كلها لا ترد على الاستحسان الحنفی.^(۱)

یہ سارے دلائل استحسان حنفی کے خلاف نہیں ہیں۔

اور واقعاً امام شافعی رحمہ اللہ کے ان دلائل میں اس طرح کے الفاظ ملتے ہیں:

لو كان لأحد أن يفتي بذوق الفقهي، الخ۔۔۔ بل يعتمد على العقل وحده، الخ۔۔۔ وغیرہا اس سے واضح ہوتا ہے کہ دراصل امام شافعی رحمہ اللہ مطابقت استحسان کو باطل اور قابل رد نہیں سمجھتے بلکہ اس استحسان میں صرف فقہی ذوق اور محض عقل اقتضا کے تحت قانون سازی ہو، ایسے استحسان کو باطل و مردود قرار دیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن دلائل کے معتبر اور شرعی ہونے پر پوری امت متفق ہے، اس سے استناد کیے بغیر محض ذوق و وجدان اور طبعی خواہش کی بنیاد پر حکم شرعی بیان کرنے کو کوئی استحسان نہیں کہتا اور نہ یہ طریقہ استدلال کسی مجتہد کے یہاں صحیح ہے، اس طرح یہ محض ایک لغظی نزاع رہ جاتا ہے چنانچہ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں:

ان الاخذ بالاستحسان الحنفی لا ینافی الاتباع للإصول المعتمدة بحال من الأحوال.

استحسان یعنی قیاس خفی کے مقتضا کو قبول کرنا کسی بھی حالت میں شرعاً اصول معتبرہ کی اتباع کے خلاف نہیں ہے، اسی لیے تقریباً تمام ائمہ مجتہدین حنفیہ ہوں یا مالکیہ و حنابلہ بکہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی مٹا اس کے مصدر شرعی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، متاخرین علما، شوافع کی تحریریں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی استخراج احکام میں برابر اس طرز استدلال سے کام لیتے رہے ہیں، گویا یہ حضرات اس کی تعبیر استدلالِ مرسلہ اور معاذی مرسلہ وغیرہ سے کرتے ہیں، اس طرح شیخ مصطفیٰ زرقا کی یہ بات قولِ فیصل ہے یز استحسان: استصلاح کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف بعض شرائط و قیود اور تسمیہ و احطالات کا اختلاف ہے، اصل استحسان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ استحسان بھی مصادر شرعی میں سے ایک معتبر مصدر ہے، جس سے کام گو سارے ہی مجتہدین نے لیا ہے مگر علماء احناف نے اس سے کثرت استفادہ کیا ہے اور اس کے نتیجے میں اسلامی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق پوری جامعیت کے ساتھ قانون اسلامی کا ایک عظیم الشان اور نافع ترین ذخیرہ امات۔ ہاتھ آیا۔

استحسان تمام مذاہب فقہ میں

عام طور پر یہ گمان لیا جاتا ہے کہ اصول استحسان صرف مذہب حنفی اور مذہب مالکی سے ساتھ مختص ہے بلکہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے تو علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) کے حوالے سے مذہب مالکی میں بھی اسے غیر معروف قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کی جانب بھی اس کا انکار منسوب کیا ہے وہ کہتے ہیں:

ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه إمام

الحرمين إلى مالك وأنكره القرطبي فقال ليس معروفاً من مذهبه

وكذلك انكر أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من القول به.^(۱)

یعنی استحسان کا قول امام ابوحنیفہ اور ان کے بعض اصحاب کی جانب منسوب ہے اور امام الحرمین نے امام مالک کی جانب بھی منسوب کیا ہے، لیکن علامہ قرطبی نے اس مذہب کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے تو مذہب حنبلی میں استحسان کے ثبوت سے متعلق علامہ ابن جب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) وغیرہ کے اقوال کی بھی تردید کرتے ہوئے جمہور کی طرف اس کے انکار و ابطال کا قول منسوب کر دیا ہے لیکن موصوف کی یہ رائے محض^{صط} اور حقیقت ہے، کیوں کہ تاریخ مذاہب فقہیہ کی واقعی اور عملی شہادتیں اس کے برعکس ہیں تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں دیگر اصول اجتہاد کی طرح استحسان کی حیثیت قطعیت اور نفاذ احکام میں اس پر اعتماد کا ٹھوس ثبوت پیش کرتی ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے درست کہا ہے:

وهذا نوع من الاجتهاد موجود في فقه الأئمة جميعا وليس في فقه أبي حنيفة فقط ولكن الشافعية لم يطلقوا عليه استحسانا بل عدوه تطبيقا للقواعد وتحقيقا لمناط العموم. وعلى كل حال فانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا حرج في التسمية ما دامت الحقائق محل اتفاق.^(۲)

یعنی اجتہاد کی یہ نوع تمام ائمہ ہدئی کے فقہی مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے نہ کہ صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب میں، تاہم شوافع نے اسے استحسان کا نام

ارشاد الفحول : المقصد الخامس . الفصل السابع . البحث الرابع في الاستحسان . ج ۲

نہیں دیا بلکہ قواعد کی تطبیق اور عمومِ نصوص کی تحقیق مناط سے تعبیر کیا ہے، لیکن بہ ط
جب حقائق محل اتفاق ہیں تو پھر کسی مخصوص اصطلاح یا نام کو اپنانے پر کوئی پابندی اور
ممانعت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان کی حجیت، تو کسی خارجی قرینہ یا ثبوت کی محتاج نہیں
کیوں کہ ان دونوں مذاہب کے جلیل القدر اماموں اور اکابر علماء کی تصریحات اس سلسلہ
میں مکمل طور پر واضح اور بے غبار ہیں، جن میں بعض تعریف استحسان کے ضمن میں بیان
ہوئیں اور بعض آگے مختلف مقامات پر بالتفصیل بیان کی جائیں گی، اسی طرح حنابلہ کی
جانب حجیت استحسان کی نسبت بھی اکابر فقہاء اور اصولیین سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ
آمدی، امامہ ابن حاجب، امامہ اسنوی، جوی، استاذ عبد الوہاب خلاف رحمہ اللہ، استاذ محمد
یوسف موصی اور علی حسب اللہ وغیرہ نے حنابلہ کی طرف حجیت استحسان کا قول منسوب کیا ہے،
لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ خود حنبلی مذہب کی کتب اصول میں اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ
امامہ ابن قدامہ المقدسی رحمہ اللہ نے ”روضة المناظر وجنة المناظر“ اور علامہ نجم
الدین الطوئی رحمہ اللہ نے اپنے مختصر رسالہ میں استحسان کی تعریف بیان کرنے کے بعد
اسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک حجت قرار دیا ہے، اسی طرح علامہ صفی الدین
البغدادی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”قواعد الاصول“ میں تصریح کی ہے کہ:

قال القاضي: الاستحسان مذهب احمد وهو ان ترك حكما الى حكم
هو اولی منه. (۱)

یعنی بقول قاضی، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب میں استحسان حجت ہے اور وہ
کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر حکم کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔

مذہب حنبلی کی ایک اور مایہ ناز کتاب ”المسودة فی اصول الفقه“ جو خانوادہ تیمیہ
کے تین معزز علماؤں کی مشترک تصنیف میں کہا گیا ہے کہ:

قد أطلق احمد القول بالاستحسان في مواضع^(۱)
یعنی امام احمد نے متعدد امور میں استحسان پر اعتماد کیا ہے۔

فقہ حنبلی سے استحسان کے نظائر

۱ قال في رواية الميموني استحسن أن يتيمم لكل صلاة والقياس

أنه بمنزلة الماء يصلی به حتى يحدث أو يجد الماء.^(۲)

یعنی میمونی کی روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں از روئے استحسان سے
بر نماز کے لیے تیمم کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں، حالانکہ قیاس یہ ہے کہ وضو کی طرح تیمم سے بھی
حد ث ظاہر ہونے تک متعدد نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔

۲ وقال في رواية بكر بن محمد فيمن غصب أرضا فزرعها الزرع

لرب الأرض وعليه النفقة وهذا شيء لا يوافق القينس ولكن استحسن

أن يدفع إليه نفقته.^(۳)

یعنی غاصب اگر مغمضوبہ میں فصل کاشت کر دے تو فصل مالک زمین کی ہوگی اور وہ
نثر چہ ادا کریگا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مالک زمین غاصب
کو اس کے اخراجات ادا کرے۔

۳ قال في رواية المروذي يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها

فقليل. كيف يشتري ممن لا يملك فقال القياس كما تقول ولكن

استحسانا.^(۴)

یعنی ارض سواد کو خریدنا جائز ہے مگر فروخت کرنا ممنوع ہے پس کہا کیا وہ کیسے خریدے

۱. المسودة في أصول الفقه مسألة: الاستحسان. ج ۱ ص ۲۵۱

۲. المسودة في أصول الفقه مسألة: الاستحسان. ج ۱ ص ۲۵۱

۳. المسودة في أصول الفقه مسألة: الاستحسان. ج ۱ ص ۲۵۲

۴. المسودة في أصول الفقه مسألة: الاستحسان. ج ۱ ص ۲۵۲

گا اس چیز کو جس کا وہ مالک نہیں بن سکتا، قیاس کا تقاضا وہی ہے جو تم نے کہا لیکن یہ حکم استحسان پر مبنی ہے۔

۴ وقال فی روایۃ صالح فی المضارب إذا خالف فاشتری غیر ما امره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجره مثله إلا أن يكون الربح يحیط بأجرة مثله فيذهب وكننت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال. ثم استجفت. (۱)

یعنی اگر مضارب نے صاحب المال کی بتائی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ اور خرید اتو منافع صاحب مال کا ہوگا اور مضارب کو اجرت مثل ملے گی یہ حکم بھی استحسان پر مبنی ہے۔
رہے امام شافعی رحمہ اللہ تو اگرچہ بظاہر ان کی طرف اصول استحسان کا انکار و ابطال منسوب ہے، بلکہ خود انہوں نے ”الرسالة“ اور ”الام“ میں ابطال استحسان کے عنوان سے باب باندھا اور اس سلسلہ میں اپنے دلائل و شبہات بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہوئے یہ معروف جملہ کہا ہے:

من استحسن فقد شرع.

یعنی جس نے استحسان پر عمل کیا وہ گویا ایک نئی شریعت گھڑنے کا مرتکب ہوا لیکن ان کے یہ تمام شبہات بقول ڈاکٹر احمد حسن مخلص غلط فہمی پر مبنی تھے، جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے وضاحت کی جائیگی اور حقیقت یہ ہے کہ بقول علامہ جیوی رحمہ اللہ وہ خود بھی نہ صرف نظری طور پر استحسان کے قائل تھے بلکہ عملاً استنباط احکام میں اسے برتتے بھی تھے۔

چنانچہ علامہ سیف الدین آمدی، علامہ تفتی الدین سبکی، شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ ماوردی، علامہ اسنوی، قاضی رویانی، امام رافعی اور امام غزالی رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر شافعی علمائے فقہ و اصول نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف حجت استحسان کا عملی اقرار منسوب کرتے ہوئے اس سلسلہ میں بہت سے فقہی نظائر بھی بیان کیے، جن میں سے چند ایک

سب ذیل ہیں۔

فقہ شافعی سے استحسان کے نظائر

۱..... امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا:

استحسن فی المتعة أن تكون ثلاثين درهما.^(۱)

یعنی از روئے استحسان متعہ (مطلقہ کو دیئے جانے والے ہدیہ) کی مقدار تیس درہم



ہے۔

۲. استحسن أن تثبت الشفعة إلى ثلاثة أيام.^(۲)

یعنی مجھے شفع کے لیے حق شفیعہ تین دن تک ثابت و حاصل رہنا مستحسن معلوم ہوتا

ہے۔

قسم لینے کے بارے میں فرمایا:

۳. وقد رأيت بعض الأحكام يحلف بالمصحف وذلك عندی

حسن.^(۳)

یعنی میں نے بعض قاضیوں کو قرآن پاک پر قسم لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک

مستحسن ہے۔

مؤذن کے بارے میں کہا:

۴. حسن أن يضع اصبعه في صماخيه أذنيه.^(۴)

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: النوع الثاني، المسألة الثانية، ج ۶ ص ۱۵۶

(۲) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳ ص ۱۹۱

(۳) الحاوی الکبیر للماوردی: کتاب أدب القاضي، فصل: تقلید المفضول القضاء مع

وجود الأفضل، ج ۱۶ ص: ۱۶۶

(۴) الحاوی الکبیر للماوردی: کتاب أدب القاضي، فصل: تقلید المفضول القضاء مع

وجود الأفضل، ج ۱۶ ص: ۱۶۶

یعنی مؤذن کے لیے پسندیدہ یہ ہے کہ اپنے دونوں کانوں میں انگلیاں ڈال کر اذان دیا کریں۔

۵ استحسن أن يترك شيئاً للمكاتب من نجوم الكتابة.^(۱)
یعنی استحسان کا تقاضا ہے کہ مکاتب غلام کو بدل کتابت کی اقساط سے کچھ معاف کر دیا جائے۔

۶ إن أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت، فالقياس يقتضي قطع يمينه والاستحسان أن لا تقطع.^(۲)
یعنی اگر چور بائیں ہاتھ سامنے کر دے اور حد سرقہ میں کاٹ دیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے اب اس کا دایاں ہاتھ بھی کاٹا جائے (کیوں کہ اصل میں دایاں ہاتھ کاٹنا ہی واجب تھا) لیکن استحسان کی رو سے اس کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

۷..... ان صورتوں کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان اور استیجاب کے الفاظ استعمال کیے ہیں، مثلاً:
وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث.^(۳)

ينبغي أن تستحبوا ما وضع رسول الله بكل حال.^(۴)
وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث وينبغي تستحبوا ما وضع رسول الله بكل حال وغيره.

۸ پھر بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے لیکن اس سلسلہ میں جو اصول اور طریق کار اختیار کرتے ہیں وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے استحسان میں داخل ہے، چنانچہ مسئلہ عرایا کے سلسلہ میں امام شافعی

(۱) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳ ص: ۱۹۱، ۱۹۲

(۲) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳ ص: ۱۹۱، ۱۹۲

(۳) الأم مسائل في الصلاة، باب ماجاء في الترتيب ركعة واحدة، ج ۷ ص: ۲۱۵

(۴) الأم مسائل في الصلاة، باب ماجاء في الترتيب ركعة واحدة، ج ۷ ص: ۲۱۵

”مہ اللہ ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کرتے ہیں کیوں کہ غرایہ، غرایہ میں داخل ہے جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔“

۹۔۔۔ غلامہ تجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان الشافعی ایضاً لم یخل عن الاستحسان فقد ثبت عنه ان مدة

الحمل اربع سنين، مع ان القياس يقتضى ان يكون تسعة اشهر لانه

غالب ما يقع^(۱)

یعنی حقیقت یہ کہ امام شافعی بھی استحسان پر عمل سے خالی نہیں چہ نہیچہ ان سے عمل کی مدت چار سال تک ثابت ہے، حالانکہ از روئے قیاس مدت حمل نو ماہ ہونی چاہیے جو اہل مالک ہے، کیوں کہ شریعت کے احکام غالب عادت پر مبنی ہوتے ہیں۔

۱۰۔ مسئلہ ہمار یہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مؤقف بھی وہی ہے جو تینوں استحسان کا ہے کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رو سے شقیق بھائی حرم رہتے ہیں اور صرف ماں شریک بھائی حقدار و ارثت نمبر تہ ہیں، حالانکہ شقیق بھائی ماں شریک ہونے میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں اس بنا پر قیاس و تہوڑ کر از روئے استحسان سب بھائیوں کو مال و ارثت کا حقدار قرار دیا گیا ہے۔

اور غلامہ تجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والشافعی يقول بهذا كما لك فلزمه القول بالاستحسان ولو سنده بغير

إسناد^(۲)

یعنی امام شافعی کا مؤقف بھی یہاں وہی ہے جو امام مالک کا ہے۔ اس لیے استحسان پر عمل اس سے بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ اسے استحسان کا نام نہ دے یہی نام ہے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۱، ”فکر السمی ج ۱ ص ۲۔“

۲، ”فکر السمی ج ۱ ص ۲۔“

۱۱..... امام شافعی رحمہ اللہ کی پیروی میں ان کے متعدد اصحاب اور اکابر فقہائے شافعیہ جیسے علامہ رافعی، قاضی رویانی، علامہ عزالدین بن عبدالسلام، علامہ جلال الدین سیوطی اور علامہ سبکی رحمہم اللہ وغیرہ بھی استحسان کے قائل ہیں، اور استنباط احکام و تفریع جزئیات میں اس سے پوری طرح کام لیتے ہیں۔
 علامہ رافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۳ھ) فرماتے ہیں:

قال الرافعي: في التغليظ على المعطل في اللعان استحسان أن يحلف
 ويقال: قل بالذي خلقتك ورزقك.^(۱)

یعنی امام رافعی نے کہا کہ لعان میں رک جانے والے سے سختی کا ساتھ حلف لیا جائے گا یہ استحسان کی بنا پر ہوتا ہوں۔

۱۲..... قاضی رویانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي الروياني فيما إذا امتنع المدعي من اليمين المردودة،
 وقال امهلوني لأسأل الفقهاء استحسان قضاء بلدنا إمهاله يومًا.^(۲)

یعنی اونا جانے والی قسم سے باز رہنے والے مدعی کے بارے میں قاضی رویانی نے کہا کہ مجھے وقت دو، میں فقہاء سے پوچھ لوں کیوں کہ ہمارے شہر کے قاضی از روئے استحسان مدعی کو ایک دن کی مہلت دیتے ہیں۔

۱۳..... استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر ہے، جیسا کہ شروع میں واضح کیا جا چکا ہے بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف ”استثناء مصلحة جزئية من قاعدة كلية“ بیان کی ہے اور استثنائی احکام فقہ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں جو بالآخر استحسان ہی پر مبنی قرار پاتے ہیں، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیوں کہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف و مشقت لاحق

(۱) (الابہاجر فی شرح المنہاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳: ص ۱۹۱)

(۲) (البحر المحيط فی أصول الفقہ: کتاب الأدلة المختلف فیہا، الاستحسان، ج ۸: ص ۱۰۸)

دیتی ہے، اور یہ حکم عمومی حرمت سے استثناء و ترخیص ہی تو ہے جس کی نوعیت استحسانی ہے۔
 ۱۴..... اسی طرح اگر ایک شخص نے ایسے پھل خریدے جن کی صلاح ظاہر ہو چکی ہے
 ذیک کر کاٹنے کے قابل ہو جانے تک ان کا درختوں پر باقی رکھنا عرف کی بناء پر لازم ہے،
 س بارے میں علامہ عزالدین بن عبدالسلام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۶۰ھ) فرماتے ہیں:

فلم صَحَّ هذا الا شتر اط ههنا؛ قلنا لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة عليه

فكان من المستثنیات عن القواعد تحصيلاً لمصالح هذا العقد.^(۱)

یعنی اس شرط کا صحیح ہونا محض حاجت کی بناء پر قواعد عمومی سے استثنائی حکم ہے۔

۱۵..... نیز وہ لکھتے ہیں:

وإنما خولفت القواعد لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية

إلى يوم الدين، فلما عظمت مصلحة خولفت القواعد في أمره تحصيلاً

لمصلحته.^(۲)

یعنی پھلوں اور مساجد سے متعلق وقف کے معاملہ میں عمومی قواعد کو چھوڑ کر استحسانی،
 استحسانی احکام اس لیے اپنائے گئے تاکہ مصالح وقف کی تکمیل ہو سکے۔

اسی طرح علماء شافعیہ نے دادا کے لیے اپنی پوتی اور پوتے کا نکاح کا اختیار بھی قواعد
 و قیاس کے خلاف دیا ہے، اور باپ یا دادا کے لیے قرض کی وجہ سے اپنے زیر ولایت بچوں
 کا مال رہن رکھنے کا اختیار بھی قیاس کے خلاف محض استحسان کی بناء پر دیا ہے۔

ان تمام نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ باوجود نظری اعتبار سے ظاہری
 انکار کرتے ہیں، لیکن عملاً اپنی فقہ میں استنباط احکام کے وقت اصول استحسان پر پورا پورا

(۱) قواعد الأحكام فی مصالح الأنام: فصل فی تنزیل دلالة العادات وقرائن الأحوال

منزلة صریح الأقوال: ج ۲ ص ۱۲۷

(۲) قواعد الأحكام: قاعدة فی اختلاف أحكام التصرفات لا اختلاف مصالحها،

اعتماد کرتے ہیں، اور اس کی بناء پر قیاس اور قواعد عامہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے۔ جس کی بناء پر شیخ محی الدین ابن عربی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۸ھ) نے ”الفتوحات المکیة“ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے معروف قول کو انکار کی بجائے مدح پر محمول کیا کہ گو: ”من استحسن فقد شرع“ سے ان کی مراد یہ تھی کہ استحسان کی بناء پر استنباط احکام کرنے والا شخص غل اجتہادی و تشریع میں نبی کے قائم مقام ہے۔

تاہم بندے کے خیال میں امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول تاویل کا محتاج نہیں بلکہ اس محل مختلف ہے ان کے پیش نظر استحسان کا وہ مفہوم تھا جو بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ جب کہ استحسان کے حقیقی اور واضح مفہوم میں نہ صرف وہ نظری طور پر قائل ہیں، بلکہ عملاً اسے پوری طرح استنباط احکام میں برتا ہے، ان مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء و مجتہدین نے بھی استحسان کی حجیت کو تسلیم کیا اور اسے بطور مصدر شریعت اپنایا ہے، چنانچہ امام اوزاعی ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری رحمہ اللہ کے علاوہ معتزلہ میں سے ابوالحسین بھری بھی اسے قائل ہیں۔

یوں بالآخر اصول استحسان تمام مسلمہ فقہی مذاہب اور معتبر فقہاء و مجتہدین اور اصولیہ کے نزدیک قابل اعتماد اور حجت ٹھہرتا ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر محققین ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے محل اتفاق ہے، اور اس مفہوم اور حجیت کے بارے میں تمام اختلاف نزاع لفظی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

چنانچہ علامہ سبکی، علامہ اسنوی، اور ان کی پیروی میں علامہ شوکانی، علامہ تجوی اور دین علامہ رحمہم اللہ نے یہ تصریح کی ہے کہ:

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه

لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف لأن بعضها مقبولا

اتفاقاً، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وما هو مردود اتفاقاً.^(۱)

جمہور محققین علماء کے نزدیک استحسان مختلف فیہ کا وجود ہی نہیں پایا جاتا کیوں کہ اس کی تیسرے میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ بالاتفاق باطل و مردود ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ کا قول بہت واضح ہے:

قال ابن السمعانی: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان، ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به، ثم ذكر أن الخلاف لفظي، ثم قال: فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به والذي يقولون به أنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لم ينكره أحد عليه.^(۱)

یعنی اگر استحسان بغیر دلیل شرعی کے محض خواہش نفس کی بنا پر فیصلہ کا نام ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور اگر یہ مرجوح دلیل سے قوی تر دلیل کی طرف عدول سے عبرت ہے تو سب کے نزدیک حجت ہے اور کوئی بھی اس کا منکر نہیں، لہذا استحسان کے بارے میں اختلاف محض لفظی ہے۔

اسی حقیقت کو علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۳۱ھ) نے یوں بیان کیا ہے:

فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية ولا حاصل له.^(۲)

یعنی استحسان کی حقیقت و حجت کے بارے میں تمام اختلافات کا ما حاصل صرف نزاع لفظی ہے اور کچھ نہیں۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آگئی کہ استحسان، احکام فقہیہ کے استنباط کا ایک ایسا قطعی اور یقینی اصول ہے جو فقہ اسلامی کی پوری عملی تاریخ پر محیط ہے اور تمام مسلم فقہی مذاہب کے نزدیک بالاتفاق حجت اور واجب الاعتبار ہے، جیسا کہ ڈاکٹر مین حامد حسان نے استحسان کے مفہوم اور مشروعیت پر گفتگو کرنے کے بعد نتیجہ اخذ کرتے ہوئے

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، البحث الرابع: الاستحسان، ج ۲ ص ۱۸۲، ۱۸۳

(۲) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الخامس، النوع الثاني، المسألة الثانية.

ہوئے بجا طور پر لکھا ہے:

وهذا يدل على أن قاعدة الاستحسان قاعدة قطعية مأخوذة من
مجموع النصوص الشرعية بطريق الاستقراء، فالعمل بها والتفريع
على أساسها والرجوع إليها عمل بمجموع نصوص شرعية وليس عملاً
بالرأي ولا تشريعاً بالهوى.^(۱)

یعنی ان تمام امور سے ثابت ہوتا ہے کہ استحسان ایک قطعی اور یقینی قاعدہ ہے جو بہت
سے نصوص شریعت کے استقراء سے ماخوذ ہے۔ لہذا اس پر عمل اور اس کے ذریعہ تفریع
احکام درحقیقت ان متعدد نصوص شرعیہ پر عمل کے مترادف ہے، نہ کہ محض اپنی رائے
خوابش کے ذریعہ شریعت سازی۔

انکار استحسان کی اہم وجہ

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے پیروکار علماء
احول امام غزالی، علامہ ماوردی، قاضی بیضاوی رحمہ اللہ وغیرہ سے لے کر علمائے ظواہر میں
علامہ ابن حزم اور علامہ شوکانی رحمہما اللہ تک سبھی درحقیقت استحسان کے ایک مخصوص مفہوم نہ
تردید کرتے آئے ہیں، اور جس مفہوم میں استحسان کا انہوں نے انکار کیا ہے وہ تاریخ اسلام
میں کسی بھی فقیہ امام یا اصولی کے نزدیک حجت نہیں رہا بلکہ سب کے نزدیک بالاتفاق باطل
اور مردود ہے، استحسان کے اس مردود مفہوم کو ظاہر کرنے والی مختلف تعبیرات اور ان کا تجزیہ
و ابطال حسب ذیل ہے۔

۱۔۔۔ علامہ ماوردی رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۰ھ) نے قائلین استحسان کی طرف منسوب

کرتے ہوئے یہ تعریف بیان کی ہے کہ:

هو ما غلب في الظن وحسن في العقل من غير دليل ولا أصل وإن

دفعہ من دلائل الشرع اصل^(۱)۔

یعنی بعض قائلین استحسان نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو چیز انسان کے گمان پر نہ بآجائے اور عقل کو اچھی معلوم ہو بغیر کسی دلیل یا اصول کے (مجرد عقل و ذوق کی بناء پر) وہ استحسان ہے، خواہ دلائل شرع میں سے کوئی اصول اس کا مزاحم ہی کیوں نہ ہو۔
امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے بھی استحسان کے تین معانی میں سے پہلا معنی یہ بیان کیا ہے کہ:

الا ستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يحسنه المجتهد بعقله^(۲)۔

یعنی مجتہد کا کسی چیز کو مجرد اپنی عقل و فہم کی رو سے اچھا سمجھنا استحسان ہے۔
علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے بھی استحسان کا یہی مفہوم فرض کر کے اس کی تردید میں صفحے کے صفحے لکھ ڈالے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلاً في العاقبة وفي الحال --- ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان^(۳)۔

یعنی استحسان استنباط اور رائے سب کا معنی یہ ہے کہ قاضی یا مجتہد اپنی رائے سے کسی حکم کو حال اور مال کے اعتبار سے اچھا سمجھے۔۔۔ اور یہ محال ہے کہ جس چیز کو ہم نے بغیر دلیل و برہان کے محض اپنی رائے سے اچھا سمجھا ہے وہ صحیح اور حق ہو۔
یوں ہم دیکھتے ہیں کہ منکرین خواہ شافعیہ ہوں یا ظاہریہ، استحسان کے جس فرضی مفہوم میں تردید و ابطال میں طویل طویل بحثیں کر رہے ہیں وہ مفہوم قائلین استحسان کسی بھی گروہ

۱، الحاوی الکبیر: کتاب أدب القاضي، فصل تقلید المفضول القضاء مع وجود الأفضل،

۲، المستصفی الأصل الثالث من الأصول: الباب النحاس والثلاثون، ج ۱ ص ۱۷۱

۳، الإحكام في أصول الأحكام: الباب الخامس والثلاثون، ج ۱ ص ۱۶

کے نزدیک بلکہ سرے سے فقہ اسلامی کی تاریخ میں موجود ہی نہیں، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی کسی بھی کتاب میں یا کسی بھی عالم سے مذکورہ باطل مفہوم کہیں بھی صراحت و شہادت کے ساتھ منقول و ثابت نہیں اور نہ ہی ان جلیل القدر فقہاء کے بارے میں یہ گمان رکھنا از روئے عقش درست ہے کہ وہ اس باطل مفہوم میں استحسان کے قائل ہوں گے جیسا کہ علامہ ابن عربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے تصریح کی ہے کہ:

ولذلك أنكبر جمهور من الناس على أبي حنيفة القول بالاستحسان
وهي المسألة السادسة، فقالوا: إنه يحرم ويحلل بالهوى من غير دليل،
وما كان ليفعل ذلك أحد من أتباع المسلمين، فكيف أبو حنيفة.^(۱)

یعنی جمہور عوام نے امام ابوحنیفہ کے استدلال بالاستحسان کا انکار کیا، اور یہ کہا ہے کہ وہ بغیر دلیل شرعی کے صرف اپنی رائے سے تحریم و تحلیل کا فیصلہ کرتے ہیں، یہ محض اتہام ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہ تو درکنار کسی عام مسلمان کے بارے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جاسکتا۔
علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۰ھ) نے بالکل درست فرمایا ہے:

واعلم أن بعض القادحين في المسلمين على أبي حنيفة وأصحابه في
تركهم القياس بالاستحسان --- وقال انه قول بالتشهي --- وكل ذلك
طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد أبو حنيفة أجل
قدرا واشد ورعا من أن يقول في الدين بالتشهي أو عمل بما استحسنة
من غير دليل قام عليه شرعا.^(۲)

یعنی بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب پر قیاس کو چھوڑ کر محض اپنی پسند کے مطابق استحسان پر عمل کرنے کا بہتان باندھا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ طعن و تشنیع اور الزام بغیر سوچھے سمجھے اور ان کی مراد جانے بغیر محض باطل الزام ہے، حالاں کہ امام ابوحنیفہ

(۱) احکام القرآن: سورة الأنعام، آیت نمبر ۱۲۱ کے تحت، ج ۲ ص ۲۷۸

(۲) کشف الأسرار: باب بیان القیاس والاستحسان، ج ۳ ص ۳

س امر سے بہت بلند وبالا اور زیادہ متقی اور پرہیزگار ہیں کہ وہ دین میں محض اپنی خواہش کی ناء پر کوئی دلیل شرعی قائم کریں۔

دکتور یوسف موسیٰ نے اس حقیقت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

قدیرا وبلاستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل وهذا
طبعاً ما لا يريد الا حنا ف ولا غيرهم من هذا الأصل، ماداموا
يعتبرونه دليلاً من أدلة الأحكام الفقهية ولعل هذا المعنى هو الذي
جعل الشافعي يرفض اعتبار الاستحسان أصلاً من أصول هذه الأحكام
وقال فيه قولته المشهورة من استحسن فقد شرع^(۱)

استحسان کا عام فقہی تصور

فقہی اصطلاح میں لفظ استحسان کا اطلاق خطر و اباحت اور زبد و ورع سے متعلق احکام کے وسیع دائرے پر ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام بالخصوص احناف مثلاً امام کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ)، اور علامہ ابو بکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) وغیرہ نے استحسان کے عنوان سے جن فقہی احکام کا ذکر کیا ہے، ان پر ایک اجمالی نظر ڈالنے سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آداب معاشرت، احترام شعائر، تحفظ مصالح، تعمیر اخلاق اور تزکیہ نفس کے دائروں پر محیط سب کے سب احکام و قواعد استحسان کے منہوم میں سمٹ آتے ہیں، جیسا کہ ذیل کی اجمالی فہرست سے عیاں ہوتا ہے۔

آداب معاشرت سے متعلق احکام

اس دائرے سے متعلق استحضانی احکام کی حسب ذیل انواع ہیں۔

۱..... بیت اللہ کی حرمت و تقدس کے پیش نظر پیشاب کرتے وقت قبلہ کی سمت منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت اور قبلہ کی سمت تھوکنے کی ممانعت وغیرہ۔

- ۲..... مساجد کی تزئین و آرائش اور مصحف مقدس کی تحسین و تزیین سے متعلق احکام۔
- ۳..... بعض اہم اور مقدس مناسبات کے حوالے سے مخصوص ایام و اوقات میں عبادات و اذکار کا اہتمام۔
- ۴..... حرم شریف، مساجد اور مصاحف، تک شرکین کی رسائی کی ممانعت سے متعلق احکام۔

اسلامی تشخیص کو اجاگر کرنے والے احکام

- استحسان کے اس دائرہ میں حسب ذیل حکام آتے ہیں:
- ۱..... وضع قطع، چال ڈھال اور فکر و عمل میں غیر مسلم اقوام سے شبہ کی ممانعت۔
 - ۲..... غناء، موسیقی، لہو لعب اور لالچ یعنی اسور سے گریز اور اجتناب کی ہدایت۔
 - ۳..... خوشی و غم کے مواقع اور تقریبات، میں عہد جاہلیت کے رسوم اور بدعات سے اجتناب کی ہدایت۔

سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام

- استحسان کا یہ دائرہ حسب ذیل انواع احکام پر مشتمل ہے۔
- ۱..... عبادات میں نوافل اور اذکار اور مراقبات وغیرہ بطور وسائل تزکیہ نفس اپنانا۔
 - ۲..... معاشرتی زندگی میں باہمی محبت و اخوت کے فروغ کی خاطر ولیمہ، عقیقہ، ہدیہ وغیرہ ایسے مستحب اعمال انجام دینا۔
 - ۳..... عادی زندگی میں صحت و تندرستی اور علاج و دوا سے متعلق وہ امور جو سنت سے ثابت ہیں۔

مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام

اس دائرے میں آنے والے استحسانی احکام حسب ذیل ہیں۔

۱..... احتکار و اکتناز، جوا و قمار، اور رشوت، سود و غیرہ کی غیر واضح اور باریک صورتوں کی ممانعت۔

۲..... موضع تہمت اور مشکوک معاملات سے اجتناب کی ہدایت۔

۳..... مردوں کے لیے سونا، ریشم اور عورتوں سے متعلق دیگر سامان آرائش کو استعمال کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

اس اجمالی فہرست سے امتحان کے فقہی تصور کی وسعت و جامعیت اور عمومیت دینی واضح ہو جاتی ہے، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۸۳ھ) نے "المبسوط" میں اور علامہ کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۵۸ھ) نے "بدائع الصنائع" میں علامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۴۰ھ) کی پیروی کرتے ہوئے حضور اباحت اور زہد و ورع کے ان تمام اہم کو امتحان کے باب میں بالتفصیل بیان کیا ہے جس سے امتحان کا فقہی اطلاق اور سمجھ بھری طرح اجاگر ہو جاتا ہے۔

امتحان کی اقسام

..... امتحان نصی

امتحان استنادی کی غالب صورتیں چوں کہ از روئے سنت متعین ہوئی ہیں اس لیے دانا امتحان نصی کو امتحان سنت ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں ہم نے امتحان نصی کی : بدو واضح اور جامع اصطلاح اس لیے اختیار کی ہے تاکہ اس میں بعض وہ صورتیں بھی شامل جائیں جن میں الفاظ کے لغوی اطلاقات کو اختیار قرآنی بنی بنا، پر چھوڑ دیا گیا ہے بناء : ین امتحان نصی کی جامع تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس ظاہر، قاعدہ : یہ یا لغوی اطلاق کا مقتضی چھوڑ کر نص شرعی کے ذریعے ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا : ہوم کو اپنانا امتحان کہلاتا ہے اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

استحسان نسی کی مثالیں

۱..... علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) نے امام کرخی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ”مالی صدقہ“ یعنی میرا مال صدقہ ہے، تو اگرچہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے لیکن استحساناً اسے صرف مالِ زکوٰۃ پر محمول کیا جائے گا اس دلیل قرآنی کی رو سے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ“ (۱)

میں لفظ اموال باوجود اپنے ظاہری و لتوی عموم کے شرعاً صرف اموال کے لیے استعمال ہوا ہے۔

۲..... قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیع سلم (یعنی وہ معاملہ جس میں بیع موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) جائز نہ ہو کیوں کہ صحت بیع کے لیے مال بیع کی موجودگی ضروری ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے کہ:

من اسلف فی شیء ففی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم. (۲)
یعنی تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن و مدت متعین کر کے کرے۔

۳..... بیع سلم کی طرح عرایا بھی استحسانِ اہنت کی رو سے جائز قرار دی گئی ہے۔ عرایا کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دے دیتا تھا، اس کی آمدورفت سے انش اوقات باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی اس لیے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بارے

(۱) التوبة ۱۰۳

(۲) صحیح بخاری کتاب السلم، باب السلم فی وزن معلوم، ج ۳ ص: ۸۵، رقم الحدیث

اس انداز اودہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا، اس قسم کے پھلوں کا تبادلہ از روئے قیاس ممنوع ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بناء پر عرایا کی اجازت دے دی تھی۔

بیع سلم اور عرایا کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات جو از روئے قیاس و قواعد جائز ٹھہرنے چاہیے۔ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بناء پر استحساناً جائز قرار دیئے گئے ہیں، ان میں اہم معاملات اجارہ، وصیت، قرض اور خیار شرط وغیرہ ہیں۔

۴..... استحسان سنت کی ایک اور مثال بھول کر کھاپی لینے کے باوجود روزہ کا باقی رہنا ہے، از روئے قیاس اس صورت میں روزے کا رکن اساسی زائل ہو گیا ہے جس کے باعث روزہ فاسد ہو جانا چاہیے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی:

من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه.^(۱)

میں رو سے قیاس مذکور کو چھوڑ دیا گیا۔

۵..... نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے اندر قبہ لگانے سے وضو ٹوٹ

باتا ہے۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء

والصلاة.^(۲)

حالاں کہ قبہ لگانا ناقض وضو نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ اس میں خروج نجاست نہیں ہے کہ اسے ناقض وضو کہا جائے، لیکن نماز کے اندر قبہ لگانے سے وضو کے ٹوٹ جانے پر اس وارد ہوئی ہے اس لیے یہاں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

۱ صحیح بخاری: کتاب الايمان والنذور، باب اذا حنث ناسيا في الايمان.

۸۰ ص ۱۳۶، رقم الحديث: ۶۶۶۹

۲ سنن دار قطنی: کتاب الطهارة، باب احادیث القهقهة في الصلاة، ج ۱ ص ۲۹۵، رقم

۲..... استحسان اجماعی

استحسان اجماعی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس و قواعد کا تقاضا چھوڑ کر قویٰ، یا تعاملی اجماع کی بناء پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنایا جائے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح نص شرعی کے ذریعہ حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ٹھہرتا ہے اسی طرح اجماع و تعامل کے ذریعہ بھی قیاس ظاہر میں جہت خطا کا تعین ہو جاتا ہے، علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۷ھ) فرماتے ہیں:

وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط، فبالنص أو الاجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين جهة الخطأ فيه.^(۱)

یعنی یہ اس لیے ہے کہ قیاس میں خطا اور غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے جو نص اور اجماع کے ذریعہ متعین ہو جاتا، اور یوں جس معاملہ میں قیاس کی جہت خطا متعین ہو جائے وہاں قیاس واجب الترك اور ناقابل عمل ٹھہرتا ہے۔

استحسان اجماعی کی مثالیں

۱..... قیاس ظاہر کی رو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن عقد استصناع (اجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلی حکم سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ مہد رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل و متواتر عمل درآمد سے اس معاملہ کے جواز پر اجماع عملی منعقد ہو گیا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رو سے اجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کر دی جائے، تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی ہو گی جو خلاف مصلحت ہے:

وأما ترك القياس بدليل الاجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس

تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للاجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا.^(۱)

۲..... اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی از روئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے کیوں کہ اس میں اجرت متعین ہونے کے، باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کیے جانے والے پانی کی مقدار مجہول ہے، لیکر لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہل فتویٰ واجتہاد کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملہ کے جواز پر گویا اجماع کی صورت اختیار کر گیا ہے:

نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير تكبر منكر وتعامل الناس من غير تكبر أصل من الأصول كبير..... وهو نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولا.^(۲)

۳..... استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کی تعریف امام ابو زہرہ رحمہ اللہ نے یوں کی ہے:

هو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الإصطلاحي والثاني خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر فيسمى هذا استحساناً.^(۳)

یعنی استحسان قیاسی یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں ایک قیاس ظاہر متبادر اور دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلہ کے کسی دوسری اصل

(۱) أصول السرخي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج ۲ ص ۲۰۳

(۲) المبسوط للسرخي: كتاب البيوع، السلم في اللحم، ج ۲ ص ۱۲۹

(۳) أصول الفقه: الاستحسان، ص: ۲۶۵

سے الحاق کا مقتضی ہو یہ استحسان کہلاتا ہے۔۔

یہاں قیاس خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفیہ کی قوت اثر ہے، کیوں کہ قیاسی احکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہے نہ کہ ظہور و خفا کا، پس جس علت کا اثر قوی ہوگا وہی رائج قرار پائے گی خواہ وہ ظاہر و متبادر ہو خواہ خفی و مستتر۔
علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۸ھ) فرماتے ہیں:

وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء لما بينا أن
العلة الموجبة للعمل بها شرعا ما تكون مؤثرة، وضعيف الأثر يكون
ساقطا في مقابلة قوى الأثر ظاهرا كان أو خفيا، بمنزلة الدنيا مع
العقبى. فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، ثم ترجح العقبى حتى وجب
الاشتغال بطلبها والأعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث
البقاء والخلود والصفاء، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع
البصر. (۱)

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بر بنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ از روئے خفاء و ظہور، کیوں کہ شرعاً وہی علت وصف واجب العمل ٹھہرتی ہے جو مؤثر ہو، اور قوی اثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف اثر قیاس بہر حال ساقط الاعتبار ہوگا خواہ وہ ظاہر ہو، یا خفی ہو جیسا کہ دنیا ظاہر ہونے کو باوجود عقبی کے مقابلے میں ساقط اور مرجوح ہے حتیٰ کہ عقبی کی طلب اور دنیا سے اعراض واجب ہے کیوں کہ عقبی کی تاثیر بقاء، دوام اور صفائی و پاکیزگی کے لحاظ سے قوی تر ہے، اسی طرح نفس کے مقابلے میں قلب، اور بصارت کے مقابلے میں عقل و بصیرت فائق ہے، پس یہی حال قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے اور تنہا احناف ہی اس موقف کے حامل نہیں بلکہ تمام فقہی مذاہب بشمول شوافع کے اس رائے پر متفق ہیں۔

چنانچہ شافعی علماء میں شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ محمد بن احمد انصاری، علامہ بنانی اور
..امہ ماوردی رحمہم اللہ وغیرہ کی تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ:

ومنه الاستحسان بعدول عن القياس إلى أقوى منه ولا خلاف فيه

بهذا المعنى إذا قوى القياس مقدم على الآخر قطعاً.

یعنی استحسان کی ایک نوع قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قوی تر قیاس کی جانب عدول ہے اور
ن مفہوم میں استحسان کی حجیت پر کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ قیاس ضعیف پر قوی تر قیاس
نفعی اور یقینی طور پر واجب التقدیم ہے۔

استحسان قیاسی کی مثالیں

۱..... زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف،
آمدورفت اور دیگر حقوق قیاس ظاہر کی رو سے تبعاً داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا وقف
نرتے وقت بالصراحت ذکر نہ کیا جائے لیکن استحسان کی رو سے یہ مراعات بغیر تصریحی
نر کے بھی حاصل رہیں گی، دراصل مسئلہ زیر بحث میں دو قیاس باہم متعارض ہیں، قیاس
ظاہر کی رو سے وقف، معاہدہ بیع کے مشابہ ہے کیوں کہ دونوں ملکیت زائل کرنے کے
رائع ہیں اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر تصریحی ذکر کے
شامل معاہدہ نہیں ہوتے، لیکن قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ وقف کو عقد اجارہ کے مشابہ ٹھہرایا
جائے کیوں کہ دونوں میں مشترک مقصود حق انتفاع ہے اور یہی قیاس قوی تر ہے کیوں کہ
وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو، لہذا جس طرح
زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر ذکر کے بھی حاصل ہو جاتے
ہیں اسی طرح وقف کی صورت میں بھی ہوگا، یوں مسئلہ زیر بحث میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر
نیس خفی کو بر بنائے قوت اثر رائج سمجھ کر اختیار کیا گیا ہے کہ یہ استحسان قیاسی کی ایک نمایاں
مثال ہے۔

۲..... جن جانوروں کا گوشت حرام ہے۔ بے ان کا جھوٹا بھی حرام ہے کیوں کہ اس میں لعاب کا اثر ہوتا ہے جو کہ ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس پر قیاس کرتے ہوئے تینہ پنچے والے پرندوں مثلاً شکرے، گدھ، کوئے اور چیل کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہیے کیوں کہ ان کا گوشت حرام ہے، لیکن استحسان کی رو سے یہ پاک ہے اس کی وجہ یہ قیاس خفی ہے کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کا ہے اور اس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں لہذا پانی میں ناپاکی کا کوئی اثر نہیں آتا، اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب جو کہ ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے نکل کر پانی میں شامل ہو جاتا ہے اور اسے ناپاک کر دیتا ہے، بناء بریں پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا قیاس ظاہر کہ چھوڑ کر استحسان (یعنی قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا۔

۳..... اگر فروخت شدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضہ میں جانے سے بیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہو جائے، تو قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بار ثبوت فروخت کنندہ پر ہو کہ وہ زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار قسم کھائے، لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے کیوں کہ قیاس خفی کی رو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعی علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں، مشتری کا مدعی علیہ ہونا واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدعی علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق مبیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔

۴..... استحسان مصلحتی

بعض اوقات قیاسی احکام حالات و واقعات کی مخصوص نوعیت کی بناء پر نتائج اور مال کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے ایسے میں قیاس کو چھوڑ کر متبادل مصلحتی احکام کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذا لك فيستثنى موضع الحرج.^(۱)

یعنی استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کو اپنانے سے تعبیر ہے، اور اس کا تنسیق قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم ہے جیسے وہ مسائل جن میں ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے خلاف یا مفسدہ کے حصول کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں قیاسی احکام کو چھوڑ کر مصلحت پر مبنی استحسانی احکام کو اپنایا جاتا ہے۔

تحسان مصلحتی کی مثالیں

۱..... اگر امین سے مال امانت بغیر غفلت و کوتاہی کے تلف ہو جائے تو اس پر تاوان نڈ نہیں ہوتا، لیکن اس عموم حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہیں جو کسی ایک شخص کے لیے مخصوص نہیں۔ بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں جیسے دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کہ ان کے ہاتھ سے تلف ہونے کی صورت میں تاوان واجب الاداء ہوگا کہ اس کے بغیر لوگوں کی مصلحتوں کا حفظ ممکن نہیں۔

۲..... اگر کوئی عورت مرض وفات میں مرتد ہو جائے تو قیاس ظاہر باری رو سے شوہر اس کا وارث قرار نہیں پاتا لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بر بنائے استحسان شوہر کو اس کی وراثت کا حقدار ٹھہرایا ہے۔

کیوں کہ زیر نظر مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنے سے ایک حقیقی مصلحت ضائع ہوتی ہے۔

۵..... استحسان ضرورت

استحسان ضرورت و رفع حرج یہ ہے کہ بعض اوقات قیاس و کلی احکام پر عمل پیرائی ممکن

نہ ہو یا مشقت و حرج کا باعث بنے تو ایسے میں ضرورت کی بناء پر قیاسی احکام کو ترک کر کے متبادل رخصتی و استثنائی احکام اپنائے جائیں، استحسان کی یہ نوع شریعت اسلامیہ کے قاعدہ: یسر و ساحت اور ضابطہ ”الضرورات تبیح المحضورات“ (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ:

لا شك ان للضرورة اثر في سقوط الخطاب.^(۱)

یعنی بلاشبہ ضرورت، سقوط خطاب میں تاثیر رکھتی ہے۔

استحسان ضرورت کی مثالیں

۱..... حوض اور کنویں کے پانی میں نجاست کے بعد قیاس کی رو سے ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے کیوں کہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، پھر اگر پاکی کی کوئی متبادل صورت رہتی بھی ہے تو وہ یہ کہ سارا پانی نکالا جائے، لیکن ضرورت کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان کی رو سے پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہو جانے کا فتویٰ دیا گیا ہے:

واما ترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآباء والحياض بعد ما نجست.^(۲)

وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها والقياس يابى ذلك لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس فلا يمكن الحكم بطهارة الماء إلا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية لأنه لا يمكن غسل البئر ولا الحوض وإنما غاية ما يمكن هذا وهو نزع الماء النجس وحصول الماء الطاهر فيه فاستحسنوا ترك

(۱) كشف الأسرار: باب الاستحسان، أقسام الاستحسان، ج ۲ ص ۶:

(۲) أصول السرخسی: فصل فی بیان القیاس والاستحسان، ج ۲ ص ۲۰۳:

العمل بالقياس لأجل الضرورة^(۱)

۱..... ایسے حقوق کے بارے میں جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے اصلی گواہوں کی وفات یا مرض شدید یا غیر حاضری بوجہ بعد فاصلہ کی صورت میں شہادت نلی الشہادت کا جواز، قیاس ترک کرتے ہوئے صرف ضرورت و رفع حرج پر مبنی استحسانی حکم ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔
۲..... ضرورت، رفع حرج اور آسانی کی خاطر معاملات میں نہیں یسر اور پیمانہ و وزن میں ہلکی زیادتی اور بیع صرف وغیرہ کو استحساناً جائز رکھا گیا ہے، حالانکہ قیاس و قواعد کی رو سے ایسے معاملات ممنوع ٹھہرتے ہیں۔

۶..... استحسان عرفی

استحسان عرفی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف و عادت کی پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے اور اسی عرفی حکم کو اختیار کر لیا جائے، قیاس ظاہر کے مقابلے میں عرف و عادت کی ترجیح درحقیقت قاعدہ مصلحت و حاجت پر مبنی ہے کیوں کہ شریعت میں انبار عرف کی اساس رفع حرج ہے۔
ڈاکٹر حسین حامد حسان لکھتے ہیں:

اما الاستحسان بالعرف في غير موضع النص فانه يرجع في الواقع إلى مصلحة حاجية عامة ذلك ان أساس مراعاة أعراف الناس وعاداتهم ان في مراعاة ذلك رفع ويسر ورفع الحرج والمشقة وهي قاعدة الحاجيات أو رفع المشقة كما سبق^(۲)

یعنی جہاں نص شرعی موجود نہ ہو وہاں عرف کی بناء پر استحسانی حکم درحقیقت مصلحت حاجیہ عامہ کی طرف راجع ہوتا ہے، کیوں کہ لوگوں کے عرف و عادت کی رعایت رفع و یسر اور رفع حرج و مشقت ہی پر مبنی ہے۔

(۱) قواعد الأدلة: القول فی الاستحسان، ج ۲ ص: ۲۶۹

(۲) نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الإسلامی ص: ۵۸۸

بناء بریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسان عرفی صرف مذہب حنفی کیساتھ مختص ہے بنا بقول علمائے شافعیہ:

الاستحسان بالعرف والعادة هو ايضا قطعي الحجة إن ثبت حقيقة هذه العادة.^(۱)

یعنی استحسان عرفی بھی سب کے نزدیک قطعی طور پر حجت ہے بشرطیکہ زیر نظر مسئلہ میں عرف کی حقیقت ثابت ہو جائے۔

استحسان عرفی کی مثالیں

۱..... کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائیگا، اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھالے: حائث نہیں ہوگا حالاں کہ ظاہر قیاس اس کے منٹ کا متقاضی ہے کیوں کہ مچھلی کا گوشت بھڑ گوشت ہی کی ایک قسم ہے، لیکن عرف عام میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے لہذا استحسان عرفی کی بناء پر وہ حائث نہ ہوگا۔

۲..... امام محمد رحمہ اللہ نے استحسانا مال منقول کا وقف جائز قرار دیا ہے جب کہ لوگوں میں اس کا وقف عرف و عادت کی حیثیت اختیار کر لے، حالانکہ قیاس ظاہر کی رو سے صرف غیر منقول اموال کا وقف جائز ہے۔

استحسان کی قیاس پر ترجیح کی مثالیں

۱..... سباع طیور کے جھوٹے کا مسئلہ

از روئے قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہے اس لیے کہ یہ ایک درندے کا جھوٹا ہے، تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے یہی حکم درندے پرندوں کا بھی ہونا چاہیے، اور اس مسئلہ میں استحسان یہ ہے کہ ایسے پرندوں

بنا پاک تو ہے مگر مکروہ ہے کیوں کہ درندے نجس العین نہیں ہیں ان میں نجاست محض وشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا۔ بان پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے اور یہ پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا اس لیے کہ وہ اپنی چونچ سے نی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے اس کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہ کہا جائیگا، البتہ کراہت اس معنی پر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے۔ اس مسئلہ میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہری نظر میں بت مضبوط ہے لیکن علت کی تاثیر کے اعتبار سے استحسان کی دلیل کے مقابلہ میں کمزور آئی ہے لہذا زیر بحث مسئلہ میں استحسان کو ترجیح دی جائے گی:

سور سباع الطیر فانه نجس قیاساً علی سور سباع البہائم، طاہر استحساناً

لأنھا تشرب بمنقارھا وهو عظم طاہر۔^(۱)

۲..... سواری پر نماز جنازہ کا مسئلہ

سواری پر چلتے ہوئے نماز جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ ز جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہیے اس لیے کہ وہ دراصل نماز نہیں بلکہ دعاء ہے اور دعاء حالت میں جائز ہے اس کے لیے سواری یہ پیدل کی کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نماز جنازہ جائز نہ ہو اس لیے کہ تکبیر تحریرہ نیرہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی ہے لہذا اس پر فرض نماز کے کمالات جاری کرنے چاہئیں اور بلا عذر اس پر نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے، اس مسئلہ میں بھی استحسان کی دلیل قیاس کے مقابلہ میں قوی ہے لہذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

ولم تجز الجنازة راكبا استحسانا والقياس ههنا ان يجوز راكبا لانه ليس
بصلاة لعدم الأركان بل هو دعاء والاستحسان أنها صلاة من وجه
لوجود التحريمة فلا يترك القيام من غير عذر.^(۱)

۳..... تمام مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے زکوٰۃ کا سقوط

اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کے بغیر سارا مال صدقہ کر دیا
تو اس سلسلہ میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بدست
باقی رہے، کیوں کہ صدقہ نفل اور فرض دونوں الگ الگ مشروع ہیں ان میں امتیاز کے
فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، امام زفر رحمہ اللہ کی رائے
یہی ہے، جب کہ استحسان کا نظریہ یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ
کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کو
چیز متعین کیے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں
واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جاسکے اس لیے
بالتعین بھی زکوٰۃ ادا سمجھی جائے گی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے رمضان میں مطلق صوم
نیت سے فرض روزہ ادا سمجھا جاتا ہے، یہاں استحسان کی غلت قوی اور اس کی تاثیر مضبوط
ہے لہذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

وقوله (من تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة) أي غير ناولها (سقط
عنه فرضها استحسانا) والقياس أن لا يسقط، قيل: وهو قول زفر لأن
النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في
الصلاة. وجه الاستحسان ما ذكره أن الواجب جزء منه أي من جميع
ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أي في الجميع، والمتعين لا
يحتاج إلى التعيين.^(۲)

(۱) شرح الوقاية: ج ۱، ص ۲۰۸

(۲) العناية شرح الهداية. كتاب الزكاة، ج ۲، ص ۱۷۰

استصحابِ حال

جن مصادر و مآخذ سے فقہی احکام کے استنباط میں فقہاء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے ان میں سے استصحاب بھی ہے، ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین استصحاب کا استعمال کسی نہ کسی درجہ میں ضرور کرتے ہیں، اختلاف جو کچھ ہے وہ صرف اس کی تفصیلات میں ہے ورنہ مولیٰ حد تک یہ بھی فقہ کے ضمنی مآخذ میں سے ہے، اس اصل سے مسائل مستنبط کرنے میں، فہرست حنابلہ پھر شافعیہ پھر مالکیہ ہیں، احناف کا نمبر سب سے آخر میں ہے، بظاہر ایسا علوم ہوتا ہے کہ اس پر عمل درآمد کی بنیاد اولہ شرعیہ میں وسعت پیدا کرنے یا نہ کرنے پر ہے۔ لوگ قیاس اور استحسان کے مفہوم میں وسعت پیدا کر لیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی سے عرف سے بھی مسائل مستنبط کرتے ہیں یا مصالح مرسلہ سے استنباط کے قائل ہیں ان کے یہاں استصحاب سے مستنبط مسائل کی تعداد بہت کم ہے مثلاً احناف، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ چوں کہ ضرورت شدیدہ پر ہی قیاس کا اعتبار کرتے ہیں اس لیے انہوں نے استصحاب سے خوب کام لیا ہے۔

استصحاب کا لغوی معنی

استصحاب الشیء لازماً ویقال استصحابہ الشیء سالہ ان یجعه فی صحبته وفلانا دعاہ الی الصحبة^(۱)

استصحاب باب استفعال کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں ساتھی بنانا، کسی کو ساتھ رہنے کی دعوت دینا۔

کل شیء لازم شیئاً فقد استصحابہ^(۲)

(۱) المعجم الوسیط: باب الصاد، الستصیب، ج ۱ ص: ۵۰۷

(۲) المصباح المنیر: کتاب الصاد، ص ۱ ص: ۳۳۳

ہر وہ چیز جو دوسرے کا لازم بن جائے اسے استصحاب کہتے ہیں۔
 اصول فقہ کی اصطلاح میں کسی حکم کو حسب حال بحال رکھنے کو استصحاب کہا جاتا ہے،
 متعدد فقہاء نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے

استصحاب کی اصطلاحی تعریف

هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتاً في
 الزمان الأول^(۱)

حال میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم محض اس بنا پر لگانا کہ وہ چیز ماضی میں موجود تھی۔

علامہ بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

ان ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل^(۲)
 یعنی جو چیز زمانہ ماضی میں ثابت ہو اس کو مستقبل میں باقی رکھنا ہی اصل (ضابطہ)
 ہے۔

اس کی تائید ذیل کے قاعدہ سے بھی ہوتی ہے:

الأصل بقاء ما كان على ما كان^(۳)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) فرماتے ہیں:

استصحاب الحال لأمر وجودي، أو عدمي، عقلي، أو شرعي. ومعناه أن

ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل^(۴)

جس بات پر زمانہ ماضی سے عمل در آ رہا ہو تا چلا آ رہا ہو وہ زمانہ حال اور استقبال میں

(۱) كشف الأسرار: الاحتجاج باستصحاب الحال، ج ۳ ص: ۳۷۷

(۲) البحر المحیط فی اصول الفقہ، کتاب الأدلة المختلف فیہا، استصحاب الحز

ج ۸ ص: ۱۳

(۳) الأشباه النظائر: الفن الأول، القاعدة الثالثة، ص: ۴۹

(۴) ارشاد الفحول: المقصد النحاس، الفصل السابع، البحث الثاني، الاستصحاب، ج ۲ ص: ۷۴

نہی اپنی حالت پر قائم رہے گی، چاہے وہ حکم وجودی ہو یا عدلی، عقلی ہو یا شرعی۔
 ان تمام تعریفات کا حاصل یہی ہے کہ کسی چیز کا وجود یا عدم زمانہ ماضی میں ثابت تھا
 ذاب زمانہ حال اور مستقبل میں اس چیز کو اپنی اصل حالت پر ہی برقرار رکھا جائے گا، جب
 تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز خریدی یا اسے
 چیز ہدیہ میں ملی یا کوئی اور طریقے سے وہ اس چیز کا مالک بن گیا تو اب فی الحال اور مستقبل
 میں وہ چیز استصحاب کی وجہ سے اسی کی ملکیت، متصور ہوگی جب تک کہ کوئی ایسی دلیل واضح
 و کرسامنے نہ آجائے جو اس کی ملکیت کے ختم ہو جانے کو یقینی بنادے محض اس احتمال سے
 کہ اس نے اس چیز کو فروخت کر دیا ہوگا، یا کسی کو ہبہ کر دیا ہوگا، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی
 بہتہ اس بات پر بینہ قائم ہو جائے کہ اس نے، اس چیز کو فروخت کر دیا ہے، یا ہبہ کر دیا ہے
 اس یقین کی وجہ سے یہ چیز اس کی ملکیت سے نکل جائے گی اور استصحاب پر عمل نہیں
 وگا۔

اسی طرح کسی شخص کے متعلق مشاہدہ سے معلوم تھا کہ وہ گزشتہ زمانہ میں باحیات تھا،
 چند سال یا چند ماہ گزرنے کے بعد محض فوت ہونے کا احتمال اس بات کے لیے کافی نہیں کہ
 اس کو مردہ تصور کیا جائے بلکہ جب تک کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کو باحیات ہی
 سمجھا جائے گا، اسی طرح ایک چیز شرعاً حلال ہے تو مستقبل میں بھی اس کو حلال ہی تصور کیا
 جائے گا، ہاں اگر کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس کی حلت ختم ہونے کو یقینی بنادے تو پھر اس
 کی حلت حرمت میں تبدیل ہو جائے گی۔ اس موضوع سے متعلق دقیق مباحث کے لیے
 نفائس الأصول فی شرح المحصول: المسألة الثانية فی استصحاب الحال، ج ۹
 ص: ۳۱۸۶ تا ۳۲۰۹ کا مطالعہ کیجیے۔

حجیت استصحاب کے دلائل

حجیت استصحاب کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

قرآن کریم سے

۱ " قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَتَّعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَاجِسٌ أَوْ فُسْقًا أَهْلًا لِعَذَابِ اللَّهِ" (۱)

(عے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو، یا بہایا، خون ہو یا سور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا ایسی کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اس پر اللہ کے سوا کسی اور نام لیا گیا ہو۔

اس آیت میں دلیل موجود نہ ہونے سے استدلال کیا گیا ہے اور یہی استحباب ہے

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے

۲ .. نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک ایسے شخص کی حالت بیان کی گئی تھی۔ یہ خیال ہو جاتا کہ نماز میں اس کی رتخ خارج ہو گئی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نماز اس وقت نہ توڑے کہ جب تک کہ آواز تہ سن لے یا بونہ پالے:

انه شكك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذي يخيل اليه

انه يجعد الشئ في الصلاة فقال لا يفتل اولا ينصرف حتى يسمع

صوتا او يجعد ريحا. (۲)

اس حدیث میں ایسے شخص کا وضو صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے جسے اپنے وضو کے پانی رہنے کا یقین ہے اور اس کے ٹوٹ جانے میں شک ہے، شک دلیل نہیں بن سکتا، لہذا نہ اپنی اصل پر قائم رہا۔

(۱) الانعام: ۱۴۵

(۲) صحیح بخاری کتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الثلث حتى يستيقن، ج ۱ ص ۱۰۰

جماع امت سے

۳..... اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر انسان کو طہارت کی ابتداء ہی میں شک ہو پھر اس کی نماز جائز نہیں ہے لیکن اگر اسے طہارت کے آغاز میں شک نہیں ہے بلکہ اس نے باقی اور جاری رہنے میں شک ہے تو اس کی نماز جائز ہے، اس اجماع کی بنیاد استحباب ہے آغاز نماز کے حکم یعنی طہارت کو جاری رکھا گیا ہے۔



عقلی دلائل

۴..... دینی احکام عہد نبوی میں ثابت تھے، وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں اور م ان احکام کے مکلف و پابند ہیں اس کی دلائل استحباب ہے اگر استصحاب حجت نہ ہوتا تو با احکام ہم پر لازم نہ ہوتے۔

۵..... بقاء اور استمرار کو عدم پر ترجیح حاصل ہے اور اس پر عمل کرنا متفقہ طور پر واجب ہے پہلے سے موجود چیز کے معدوم ہونے کے لیے کسی نئے سبب کی ضرورت ہے، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کسی پر انحصار نہ ہو وہ اس چیز کے مقابلے میں رائج ہوتی ہے جو کسی پر منحصر ہو۔

۶..... ماضی میں ثابت یا معدوم چیز کو ظن اور گمان کی بنا پر اس وقت تک جاری و باقی رکھا جاتا ہے جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ آجائے، شرعی احکام میں ظن غالب پر عمل کیا جاتا ہے۔

۷..... استحباب کا اصول بعثت کے لوازمات میں سے ہے، انبیاء کرام علیہم السلام کی بعثت برحق ہے، لہذا اس کے لوازمات بھی برحق ہیں، استحباب بعثت کے لوازمات میں سے اس طرح ہے کہ رسالت و نبوت کے ثبوت میں معجزات کا ظہور لازمی ہے۔ معجزہ ایک رقی عادت واقعہ ہوتا ہے جب کہ عادت کسی چیز کے تسلسل کے ساتھ یا وقفہ وقفہ سے پیشہ وقوع پذیر ہونا ہے، جیسے سورج کا روزانہ مشرق سے طلوع ہونا اور مغرب میں روزانہ

غروب ہوتا۔

کوئی نبی یہ کہے کہ میری نبوت کی یہ دلیل ہے کہ سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اور ویسا ہی ہو جائے تو یہ خارقِ عادت واقعہ اور معجزہ اس نبی کی صداقت کی دلیل ہے، اگر استصحاب کو حجت قرار نہ دیا جائے تو پھر انبیاء کے معجزات بھی حجت شمار نہیں ہوتے، کیوں کہ ماضی کی عادت کو حال میں جاری نہ سمجھا جائے تو اس عادت کے خلاف واقعہ کوئی نبی کا معجزہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ معجزہ رونما ہونے کے بعد پھر اسی ماضی کی عادت کو اپنی اصل پر باقی اور جاری سمجھنا ہی درمیان کے اس خلاف عادت واقعہ کو نبی کا اعجاز ثابت کرتا ہے، پس جب ہم نے معجزات کو انبیاء کے لیے دلیل قرار دیا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استصحاب حجت ہے۔

استصحاب اور ائمہ اربعہ

حاصل یہ کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ اس میں شئی کی بقاء کو ہی دلیل تصور کیا جاتا ہے اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استصحاب کو عدم الدلیل سے موسوم کیا ہے اور علامہ خوارزمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”هو آخر مدار للفتویٰ“ یعنی استصحاب فتویٰ کی آخری جائے گردش ہے۔^(۱)

البتہ اس کی قوت استنباط اور حیثیت کے بارے میں فقہاء کرام کی آراء مختلف ہیں، فقہائے احناف نے چوں کہ غیر منصوص مسائل میں قیاس اور استحسان سے خوب استفادہ کیا ہے اس لیے استصحاب کو آخری اور سب سے کمزور درجہ کی دلیل قرار دیا ہے، اسی طرح مالکیہ نے بھی دلائل شرعیہ میں مصالحِ مرسلہ کا اضافہ کر کے استنباط کے میدان کو وسیع کر لیا ہے چنانچہ مالکی فقہاء نے بھی مسائل کے استنباط میں استصحاب سے بہت کم مدد لی ہے، علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۳ھ) فرماتے ہیں کہ مالکی فقہاء نے استصحاب کو اس وقت

ت مانا ہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو، مثلاً مفقود الخبر کی حیات و موت کا ہم اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ قاضی شرعی اس کی موت کا حکم نہ لگا دے اس وقت تک لوگوں میں اس کی طبعی زندگی ثابت مانی جائے گی، لہذا بغیر اقامت دلائل کے نجات کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہاء حنابلہ نے بنیادی دلائل شرعیہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ اور اجماع کے بعد اس سے استفادہ کرنے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اور سخت ضرورت کے وقت ہی قیاس و دلائل شرعیہ کی فہرست میں جگہ دی ہے کیوں کہ مذہب حنبلی اثری ہے یعنی نقل پر اس کا ارہے، اور اس میں اتباع سلف صالح پر زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے اسی لیے حدیث و خبر سے وافقت رکھنے والی دلیل مثبت پر جہاں یہ زور دیتے ہیں وہاں استصحاب کو باطل کرنے والی غیر احوال دلیل کے قبول کرنے میں بھی اتنی ہی سختی روا رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی بن ایسے احکام بہت زیادہ ہیں جو استصحاب پر مبنی ہیں کیوں کہ ان کے اصول کے مطابق استصحاب کو بدلنے کے لیے کسی نص کا ہونا ضروری ہے، اس زریں اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ ان مسلک میں قیود کی کمی اور اطلاقات میں وسعت ہے۔

نیز حنابلہ کی طرح شوافع نے بھی استصحاب کو خاص اہمیت دی ہے اور ان سے یہ منصوص مسائل کے حل کرنے میں بھرپور استفادہ کیا ہے، بہر حال استصحاب کی بنیاد پر چہ گمان دظن پر ہے پھر بھی ائمہ اربعہ نے بعض تفصیلات میں اختلاف کے باوجود کسی حد تک استصحاب کو مستدل تسلیم کیا ہے، البتہ بعض ایسے گروہ ہیں جو استدلال بالرائے سے تنہائی کم کام لیتے ہیں اور استصحاب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں، جیسے ظاہر یہ کہ استدلال بالرائے کو بالائے طاق رکھتے ہوئے استصحاب پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔ دیکھئے تفصیلاً: (۱)

استصحاب کی اقسام

اصول فقہ کی کتابوں میں استصحاب کی متعدد قسمیں مذکور ہیں، شیخ ابوزہرہ نے

استصحاب کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

۱..... استصحاب البراءة الأصلية

حقیقی سبکدوشی کا اپنے حال پر باقی رہنا مثلاً:

الف: انسان کا تکالیف شرعیہ سے بری رہنا، جب تک کہ مکلف ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، انسان پیدا ہونے کے بعد اصلاً بری رہتا ہے یعنی اس کے ذمہ میں تکالیف شرعیہ نہیں رہتی ہیں تو اس کی یہ حالت باقی رہے گی مگر جب بالغ ہو جاتا ہے تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہو جاتا ہے۔

ب: اسی طرح مرد و عورت ایک دوسرے کے حقوق سے دست بردار رہتے ہیں یعنی کسی عورت پر مرد کے حقوق عائد نہیں ہوتے اور نہ ہی مرد پر عورت کے حقوق عائد و لازم ہوتے ہیں لیکن ان دونوں کا جب عقد نکاح ہو جاتا ہے تو ان پر ایک دوسرے کے حقوق عائد ہو جاتے ہیں گویا بلوغت و مناکحت سے پہلے استصحاب براءت تھا جو بعد میں ختم ہو گیا۔^(۱)

۲..... استصحاب مادل الشرع أو العقل علی وجوده

یعنی شریعت یا عقل انسانی جس چیز کے وجود کا تقاضا کرے، اس کو اپنے حال پر باقی

رکھنا مثلاً:

الف: ایک آدمی نے دوسرے سے کچھ روپے بطور قرض لیے تو جب تک قرض کی ادائیگی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے یا یہ نہ معلوم ہو جائے کہ قرض دینے والے نے اسے معاف کر دیا ہے، اس وقت تک قرض لینے والے پر ادائیگی کی ذمہ داری باقی رہے گی یعنی یہ ذمہ داری استصحاب حال کی وجہ سے باقی رہے گی۔

ب: اسی طرح خریدار پر دشمن کی ادائیگی اس وقت تک باقی سمجھی جائے گی جب تک کہ

داہلیگی شمن پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

ج: اسی طرح نکاح کے بعد شوہر پر مہر دینا واجب ہو جاتا ہے یہ وجوب اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ داہلیگی مہر پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے یا یہ نہ معلوم ہو جائے کہ بیوی نے اپنا حق مہر معاف کر دیا ہے۔^(۱)

۳..... استصحاب الحکم

یعنی حکم کا اپنی حالت پر باقی رہنا، جو چیزیں اصل کے اعتبار سے مباح ہیں وہ مباح ہی رہیں گی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی حرام کرنے والی دلیل نہ مل جائے، مثلاً قاعدہ ہے:

الأصل في الأشياء كلها الإباحة ما عدا الأبضاع.

یعنی ساری چیزوں میں اصل اباحت ہے سوائے شرمگاہوں کے۔

تو شرمگاہوں کی حرمت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کو حلال کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے۔^(۲)

۴..... استصحاب الوصف

یعنی کسی صفت کا اپنے حال پر باقی رہنا مثلاً:

الف: مفقود شخص کا زندہ رہنا ایک وصف ہے یہ وصف اس کے ساتھ اس وقت تک باقی سمجھا جائے گا جب کہ اس کے خلاف اس کی موت پر کوئی خارجی دلیل قائم نہ ہو جائے یوں کہ وہ شخص قبل از واقعہ بقید حیات تھا اس لیے مستقبل میں بھی با حیات متصور ہوگا۔

ب: اسی طرح پانی کا وصف طہارت اپنی حالت پر باقی رہے گا جب تک کہ اس کے نجس ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے، جیسے رنگ و بو وغیرہ بدل جائے۔

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص ۲۹۸

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص ۲۹۸

ج: اسی طرح کسی شخص نے وضو کر لیا تو متوضی ہونے کی صفت اس کے ساتھ قائم ہوگئی لہذا جب تک انقض وضو پر کوئی واضح دلیل قائم نہ ہو جائے وضو برقرار رہے گا، یا انقض غائب گمان نہ ہو جائے وہ شخص متوضی ہی شمار ہوگا۔

اسی طرح عورت کی شادی کے بعد اس کے ساتھ شادی شدہ ہونے کی صفت قائم ہو جاتی ہے تو جب تک نکاح کے ختم ہونے پر کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کے ساتھ یہ صفت قائم رہے گی اور اس سے کسی دوسرے کا نکاح کرنا درست نہیں ہوگا۔^(۱)

استصحاب اجماع

استصحاب کی ایک اور قسم فقہاء بیان کرتے ہیں اور یہ اصولین کے یہاں محل نزاع بنی ہوئی ہے وہ ”استصحاب حکم الإجماع بعد الاختلاف“ ہے چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”إعلام الموقعین“ میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں مخصوص شرائط و اوصاف کے ساتھ تمام علماء کرام کا اجماع ہو تو کسی شری یا وصف میں تغیر کے بعد بھی وہ اجماعی حکم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی نزاعی صورت پیدا ہو جائے تو حکم اجماع پر استصحاب کیا جائے گا۔^(۲)

مثالوں سے اس کی وضاحت اور ہو جاتی ہے:

الف: نماز کا وقت ختم ہو رہا ہے وضو کے لیے ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا تو تمام فقہائے کرام کا اس امر پر اجماع ہے کہ ایسا شخص تیمم کر سکتا ہے اور اس تیمم سے نماز جائز ہوگی، اب اگر قبل اس کے کہ پانی پر نظر پڑے اس نے نماز پوری کر لی تو نماز صحیح ہوگئی اگرچہ نماز پڑھ لینے کے بعد پانی مل ہی کیوں نہ گیا ہو، اور اگر نماز سے پہلے پانی مل گیا تو پھر نماز بغیر وضو کے درست نہیں ہو سکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اثناء صلوٰۃ میں یعنی نماز پڑھنے کے دوران میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہو جائے گی؟ اور کیا وضو کر کے پھر سے

(۱) اصول الفقہ لأبی زہرۃ. الاستصحاب، ص ۲۹۸

(۲) إعلام الموقعین: الاستصحاب و اقامہ، ج ۱ ص ۲۵۷

نماز پڑھی جائے گی؟ استصحاب اجماع کے قائلین کا کہنا ہے کہ نماز ہو جائے گی اس کو پوری
ر کے پھر سے پڑھنے کی ضرورت نہیں:

مثالہ: إذا استدل من يقول إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا
تبطل صلاته لأن الإجماع منعقد، على صحتها قبل ذلك، فاستصحاب
إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطله.

استصحاب کی اس قسم میں علماء اصولی مختلف ہیں بلکہ خود حنابلہ بنواس سے استنباط
ر نے میں پید طولی رکھتے ہیں ان کے یہاں بھی اختلاف ہے، ان میں سے بعض تو اجماعی
تصحاب کو حجت مانتے ہیں، جن میں سر فہرست ابن شاقلا (ابراہیم بن احمد حنبلی رحمہ اللہ)
بن حامد وغیرہ ہیں، جب کہ قاضی ابویعلیٰ ابن عقیل، ابن زاغونی (ابوالحسن بن عبد
لہ) علامہ حلوانی (ابو محمد عبد الرحمن) اور علامہ ابوالخطاب رحمہم اللہ وغیرہ اسے حجت نہیں
مانتے، کیوں کہ کسی خاص صفت پر اجماع کا انعقاد کسی دوسرے حال یا صفت پر اجماع کو
ستلزم نہیں ہو سکتا، جب کہ یہاں پانی دیکھے بغیر صحت صلوٰۃ پر اجماع ہے، اس کا اقتضایہ
نہیں کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی یہ اجماع قائم رہے کیوں کہ استصحاب کی شرط یہ ہے
کہ جو حالت حکم کے وقت تھی اس پر قائم رہے، لیکن اگر صفت بدل جائے تو حالت بھی بدل
جائے گی اور موجب حکم میں بھی تغیر ہو جائے گا لہذا اب صورت حال کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ
ن پر دوسرا حکم جاری کیا جائے کیوں کہ استصحاب حال کسی دوسری دلیل کے مقابلے کی
ممانعت نہیں رکھتا، مثلاً صحابہ کرام نے اونڈی کے ام ولد بننے سے پہلے اس کی بیع کے جواز
باجماع کر لیا تو ام ولد کی بیع کے منع پر خود دلیل قائم ہو گئی کیوں کہ استصحاب کے مطابق حکم
ماننے کا معارضہ دوسری دلیل اجماع صحابہ سے ہو گیا لہذا اسے مسترد کر دیا جائے گا۔^(۱)

استصحاب کا حکم

مذکورہ بالا اقسام اربعہ میں سے (آخری قسم کو چھوڑ کر) استصحاب کی پہلی تین قسمیں تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہیں اگرچہ اس اصل پر جزئیات کو منطبق کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے:

وقد اتفق الفقهاء على الأخذ باستصحاب في الأقسام الثلاثة الأولى والخلاف بينهم في انطباقه على جزئيات معينة، وإن كان الأصل في هذه الأقسام الثلاثة مسلماً به.^(۱)

البتہ چوتھی قسم استصحاب الوصف میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شوافع علی الاطلاق اس سے احکام مستنبط کرتے ہیں خواہ وصف حادث ہو یا غیر حادث، نفیاً و اثباتاً دونوں طرح اس سے احکام متفرع کرتے ہیں یعنی استصحاب وصف کو علت دافعہ اور ثابۃ دونوں مانتے ہیں۔ مثلاً: استصحاب وصف کی بنیاد پر مفقود شخص کو زندہ مان کر جس طرح اس کے اموال کو اس کی ملکیت میں باقی رکھتے ہیں اور اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کو دوسرے مورث کی وراثت بھی دالتے ہیں، اس کا حصہ محفوظ رکھا جاتا ہے اور اگر کسی غیر وارث اس کے حق میں وصیت کی ہو تو اس وصیت کو بھی نافذ کر کے موصی کے ترکہ سے اس کا حصہ محفوظ رکھواتے ہیں تاکہ جب اس کا پتہ چل جائے تو اس کو اس کا حق حوالے کر دیا جائے۔ چنانچہ شیخ ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

أما الشافعية والحنابلة فانهم يأخذون باستصحاب الوصف دفعاً واثباتاً ففي مسألة المفقود يحكمون بحياته مدة فقده حتى يحكم بموته. وفي مدة الفقد أمواله على ملكه ويتولى إليه كل مال يثبت له بميراث أو وصية في مدة الفقد.^(۲)

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ الاستصحاب، ص: ۲۹۹

(۲) أصول الفقہ لأبی زہرۃ الاستصحاب، ص: ۲۹۹

رہی بات شوافع اور حنابلہ کی تو انہوں نے استصحاب الوصف کو اختیار فرمایا ہے، نفیاً بھی اثباتاً بھی چنانچہ مفقود الخیر کے مسئلے میں اس شخص کے زندہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں، مدتِ نقد میں یہاں تک کہ اس کی موت کا (شرعی) حکم لگ جائے اور مدتِ نقد میں اس کے اموال کو اس کی ملک میں برقرار رکھتے ہیں اور مدتِ نقد میں ہر اس مال کو اس کی طرف پھیرتے ہیں جو اس کے لیے میراث یا وصیت سے ثابت ہوا ہے۔

لیکن احناف اور مالکیہ استصحاب الوصف کو صرف علتِ دفعہ اور نافیہ مانتے ہیں علتِ ثابتہ نہیں مانتے، مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں مفقود کو استصحاب کی وجہ سے زندہ تصور کرتے ہیں ۱۔ زندہ تصور کرنے کی وجہ سے اس کا مال اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، دوسرا کوئی شخص اس کا وارث نہیں بنتا یعنی دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور دوسرے کے مال میں بار نہ سمجھا جاتا ہے اور وہ کسی دوسرے کا وارث نہیں ہوتا یعنی مفقود کے وصفِ حیات کا اعتبار اس کے مال میں صرف غیروں کی ملکیت کی نفی کے لیے ہوتا ہے، اس کو زندہ ماننے کی وجہ سے اگر کوئی نیا حق اس سے متعلق ہو رہا ہو تو اس جگہ اس کے اس وصف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لیے کہ یہ علتِ ثابتہ نہیں ہے:

أما الحنفية والمالكية فقد اثبتوا الاستصحاب بالنسبة لاستصحاب الوصف وجعلوه صالحاً للدفع وغير صالح للاثبات أي أنه لا يأتي بحقوق جديدة بالنسبة لصاحب الصفة^(۱)

رہے احناف اور مالکیہ تو انہوں نے استصحاب کو استصحاب الوصف کی نسبت ثابت مانا ہے، اور اس کو (دوسروں کے حق) دفع کرنے کے لائق مانا ہے، اور دوسروں میں اثبات حق کے لائق نہیں مانا ہے یعنی وہ وصف صاحب وصف کے لیے کوئی نیا حق نہیں لاتا ہے۔

اگر مفقود کے کسی رشتہ دار کا انتقال ہو جائے جس سے مفقود کو زندہ ہونے کی صورت

میں وراثت مل سکتی ہو تو ایسی صورت میں احناف اور مالکیہ کے نزدیک جب تک مفقود ہو موت کا یقینی علم نہ ہو جائے یا احناف کے نزدیک اس کی عمر کے نوے سال اور مالکیہ کے نزدیک مفقود ہونے کے بعد اس کی عمر کے چار سال نہ گذر جائیں اس وقت تک مفقود حصہ وراثت موقوف رکھا جائے گا، قاضی بذات خود یا کسی قائم مقام کے ذریعہ اس کی حفاظت کرائے گا، واضح رہے کہ استصحاب کی بنا پر جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کا زیادہ تر تعلق امور قضاء سے ہے، قاضی حضرات دعاوی کے ثبوت اور نفی میں اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔^(۱)

استصحاب کی مثالیں

۱.....شک ناقض وضو نہیں

ایک شخص نے وضو کیا اب یہ شخص با وضو رہے گا اور اس وضو سے اس وقت تک نما پڑھ سکتا ہے جب تک یقینی طور پر یا غلبہ ظن کے ساتھ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے، وضو کرنے کے بعد اب اگر اس کے ٹوٹنے میں محض شک ہو جائے تو ایسی صورت میں استصحاب حال کی بنا پر وہ شخص با وضو مانا جائے گا، شک کے باوجود اس وضو سے نما پڑھ سکتا ہے کیوں کہ حال ثابت کی بقایا اصل ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قانع نہ ہو جائے، اور چوں کہ یہاں کوئی یقینی دلیل موجود نہیں اس لیے وہ با وضو ہی کہلائے گا:

إذا توضع الشخص ثبتت له صفة المتوضي حتى يقوم الدليل على

خلافه. وذلك بناقض من نواقض الوضوء أو غلبة ظن بوجود ناقض.^(۲)

۲.....ذباح کی اصل تحریم ہے

کوئی شکار جس اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے پانی میں ڈوب گیا، احناف اور حنابلہ:

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة الاستصحاب، ص: ۲۹۹

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة الاستصحاب، ص: ۲۹۸

۱۔ ملک یہ ہے کہ اسے نہیں کھایا جاسکتا اگرچہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لیے کہ نہیں معلوم اس کی موت پانی میں ڈوب کر ہوئی ہے یا تیر سے؟ اگر ڈوب کر ہوئی ہے تو حرام اور اگر محض تیر سے ہوئی ہے تو حلال ہے، اور چوں کہ ذبائح میں اصل تحریم ہے۔ لہذا جب تک شکار کو باقاعدہ ذبح نہیں کیا جائے یا یقینی طور پر تیر سے جان نکلنے کا علم نہ ہو جائے اس کو حلال نہیں قرار دیا جاسکتا، اور یہاں چوں کہ حلال ہونے کا ثبوت نہیں ہے اس لیے اصل تحریم قائم رہے گی:

كان الأصل في الذبائح التحريم وشك هل وجد الشرط المبيح أم لا
بقي الصيد على أصله في التحريم^(۱)

۲۔..... پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے

فقہاء کے نزدیک پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے جب تک کہ اس کے اوصاف متغیر نہ ہوں۔ جائیں لہذا جب تک وہ ایسی صورت میں منتقل نہ ہو جائے کہ حکم بدل جائے یہ اصل اس کے ساتھ برقرار رہے گا گویا کہ اس کا طاہر و مطہر ہونا اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک کہ رنگ و بو کا تغیر اس کی نجاست کی دلیل نہ بن جائے یا اس میں کوئی نجس چیز واقع نہ ہو جائے:

ومن ذلك وصف الماء بالطهارة، فانه يستمر قائما حتى يقوم الدليل
على نجاسته من تغير في اللون والرائحة^(۲)

۳۔..... انگور کا رس اور نبیذ تمر اصلاً حلال ہے

یہی حال شیرہ انگور کا ہے کہ وہ حلال ہے لہذا اس کی حلت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کی صفت متغیر نہ ہو جائے، مثلاً اس میں نشہ پیدا ہو جائے تو اس کا حکم بدل

(۱) إعلام الموقعین: الاستصحاب وأقسامه، استصحاب الوصف، ج ۱ ص ۲۵۱

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص ۲۹۸

جائے گا یہی حال نبیذ تمر کا ہے کہ وہ بذات خود حلال ہے تو وہ حلال ہی رہے گی، جب تک کہ اس میں نشہ کا پایا جانا یقینی نہ ہو جائے:

ان ما یثبت حله لا یحرم إلا بدلیل مغیر أو بأمر یغیر صفاته، فالعنب حلال یثبت حله إلا إذا تغیرت صفة فتخمر، وكذلك التمر.^(۱)

۵..... شک کی صورت میں طلاق رجعی مانی جائے گی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دُر یا تین؟ امام مالک کے سوا امام احمد رحمہما اللہ سمیت دوسرے اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر صورت میں ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ جب شادی ہوئی تھی تو وہ ہر مانع شرعی سے خالی تھی، لہذا اس کی حالت اپنی جگہ پر ثابت ہے اور اس کو اپنی حالت پر باقی قرار رکھا جائے گا، اور یہ کیفیت صرف شک سے زائل نہیں ہو سکتی لہذا ایک طلاق رجعی یقینی مانی جائے گی اور وہی ثابت ہوگی:

ومن ذلك لو شك هل طلق واحدة أو ثلاثا فإن مالكا يلزمه بالثلاث لأنه يتيقن طلاقا وشك هل هو مما تزيل أثره الرجعة أم لا وقول الجمهور في هذه المسألة أصح فإن النكاح متيقن فلا يزول بالشك.^(۲)

استصحاب پر مبنی قواعد

شیخ مبداء الوہاب خلاف نے اپنی کتاب ”علم اصول الفقہ: الدلیل الثامن الاستصحاب“ ص ۹۲ میں یہ لکھا ہے کہ فقہاء نے استصحاب سے متعدد فقہی قواعد مستنبط کیے ہیں۔

۱ الأصل بقاء ما كان على ما كان.

۲ الأصل في الأشياء الإباحة.

(۱) اصول الفقہ لأبی زہرة الاستصحاب، ص: ۳۰۳، ۳۰۴

(۲) إعلام الموقعين الاستصحاب وأقسامه، استصحاب الوصف، ج ۱ ص: ۲۵۶

٣.....الأصل براءة الذمة.^(١)

مصالح مرسلہ

مصالح مرسلہ کی تعریف

مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل

١) الأشباه والنظائر: الفن الأول: القواعد لكتيبة، ص ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١.

مصالح مرسلہ کو شرعی حجت قرار دینے والوں کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

مصالح مرسلہ کی جہت قرآن سے

۱۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا:

”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“ (۱)

اور ہم نے آپ کو دنیا والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

رحمت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا خیال رکھا جائے:

”يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (۲)

اللہ تمہارے ساتھ نرمی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

۳۔..... شریعت نے انسان کے حق میں نرمی اختیار کرتے ہوئے اضطراری حالت

میں حرام اشیاء مباح قرار دی ہیں:

”فَمَن اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِلَهِهِ“ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ“ (۳)

البتہ جو کوئی بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ گناہ:

طرف اس کا میاں ہو تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

۴۔..... شریعت اسلامیہ دلوں کے امراض کی شفاء، رہنمائی اور رحمت ہے۔

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمِلُكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ“

هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ“ (۴)

لوگوں! تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے نصیحت آگئی ہے، یہ وہ چیز ہے جو دلوں

کے امراض کی شفاء ہے اور جو اسے قبول کر لیں ان کے لیے رہنمائی اور رحمت ہے۔

(۱) الانبیاء: ۱۰۷

(۲) البقرة ۱۸۵

(۳) المائدة: ۳

(۴) یونس: ۵۷

۵..... شارع کا منشاء یہ نہیں ہے کہ لوگوں کی زندگیاں مشقت اور تنگی سے دو چار
:، فرمان الہی ہے:

”مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ“^(۱)

اللہ تم پر زندگی کو تنگ کرنا نہیں چاہتا۔

اگر ہم استنباط احکام کا انحصار صرف انہیں مصلحتوں تک محدود رکھیں جن کا انصوص
: ایت نے اعتبار کیا ہے تو نئے احوال و مسائل میں لوگوں کے بے شمار مصالح ضائع ہو
جائیں گے اور ان کی زندگیوں میں تنگی واقع ہو جائے گی جو کہ منشاء شریعت کے خلاف

مرسلہ کی حجیت سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے

۶ ... عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال كيف
تقضى إذا عرض لك قضاء. قال أقضى بكتاب الله. قال فإن لم تجد في
كتاب الله، قال فبسنة رسول الله. قال فإن لم تجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله، قال اجتهد رأيي ولا آلو.
فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال الحمد لله الذي
وفق رسول الله لما يرضى رسول الله.^(۲)

اہل حمص میں سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے کئی اصحاب سے روایت ہے
کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں بطور گورنر یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی
اللہ علیہ وسلم نے پوچھا جب تمہارے پاس مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے۔

المائدة: ۶

سنن أبی داود: کتاب الاقضية. باب اجتہاد الراى فى القضاء. ۳۰۳ ص ۳۰۳. رقم

حدیث: ۳۵۹۲

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا: اگر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ پاؤ؟ حضرت معاذ نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا سینہ تھپے اور فرمایا: سب تعریف اللہ ہی کو لائق ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصدہ اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم راضی اور خوش ہے۔

اس روایت میں غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے مصلحت کا اعتبار کرنے کی ترفیب دی گئی ہے۔

مصالح مرسلہ کی جیت تعامل صحابہ سے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد صحابہ کرام نے متعدد نئے مسائل میں مصالح عامہ کا اعتبار کرتے ہوئے احکام کا استنباط کیا، جن میں سے چند بطور مثال درج ذیل ہیں۔

۷۔۔۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام نہیں کیا تھا اور نہ ہی ایسا کرنے کی نصیحت فرمائی تھی لیکن مصلحت امت کی خاطر قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا۔ سے قبل قرآن مجید مختلف حصوں کی شکل میں موجود تھا۔

۸۔۔۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی، حالاں کہ کلمہ گو تھے۔

۹۔۔۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور حکومت میں دوران قحط چور کا ہاتھ کاٹنے کی ساقط کر دی گئی تھی، حالاں کہ یہ مزاحد ہے اور ناس قرآنی سے ثابت ہے۔

۱۰..... حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں توسیع مسجد نبوی کی کے لیے ملحقہ نار توں کو منہدم کر دیا گیا۔

۱۱..... حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے خاوند کی طرف سے مرض الموت (وہ بیماری جس میں آدمی کا انتقال ہو جائے) میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کی خاطر طلاق دینے پر بیوی کو وراثت میں حصہ دینے کا حکم دیا۔

۱۲..... کاریگروں کے پاس اگر لوگوں کی چیزیں ضائع ہو جائیں تو ان سے چیزوں کے معاوضہ کی ادائیگی لوگوں کو دلوانے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ لوگوں کے لیے یہی مناسب ہے حالاں کہ کاریگروں کے پاس یہ چیزیں لوگوں کی امانت کے طور پر ہوتی ہیں، اور امانت کے ضائع ہونے پر معاوضہ کی ادائیگی ضروری نہیں ہوتی لیکن مصلحت عامہ کی خاطر یہ لازم قرار دیا گیا۔

۱۳..... شرب خمر کی حد ۸۰ کوڑے متعین کیے گئے کیوں کہ اس کے نتیجے میں فحشاء، بے حیائی اور قذف جیسے جرائم وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان کے سد باب کے لیے اس طرح کا اقدام کیا گیا۔

۱۴..... حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے قتل میں قاتلوں کی ایک جماعت کو ادا دی یعنی قصاص میں سب کو قتل کر دیا کیوں کہ قتل و سازش میں وہ سب برابر کے شریک تھے اگرچہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہ تھی مگر مصلحت اس کی مقتضی تھی اس کے علاوہ بھی بہت سے احکامات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مصلحت کی بناء پر صادر فرمائے۔^(۱)

اس طرح کی نظیریں تابعین کے دور میں بھی ملتی ہیں، جن کے دور کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر القرون قرار دیا تھا، اس کی سب سے واضح مثال کتب حدیث کی تدوین ترتیب اور حدیث کی صحت و ضعف کی تحقیق کے لیے فن جرح و تعدیل کی ایجاد ہیں، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنے عہد خلافت میں خراساں کے راستے میں

بیت المال کے اخراجات سے مسافروں کی سہولت کی خاطر مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، مہنی میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کر دی تاکہ حجاج کے لیے تنگی کا باعث نہ ہو۔

اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہل علم و اصحاب افتاء اور ارباب اجتہاد کا سکوت ہی نہیں بلکہ اس کو قبول کرنا مصالحِ مرسلہ کے احکام شریعت میں ایک اہم اصل ہونے پر دال ہیں اسی وجہ سے الفاظ و تعبیر کے اختلاف کے باوجود اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ علامہ ابو زہرہ رقم طراز ہیں:

یتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي وإن كان كل مصلحة يحب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوى ولا معارضة فيها للنصوص تكون لمقاصد الشارع.^(۱)

جمہور فقہاء نے فقہ اسلامی میں مصالح کا اعتبار کیا ہے، فقہ اسلامی میں ہر ایسی مصلحت کو قبول کیا جائے گا جو شہوات اور بے راہ روی سے خالی ہو اور اس کا انصوص شرعیہ سے تعارض نہ ہو اور وہ شارع کے مقاصد کے مطابق بھی ہو۔

... احکامات شرعیہ مبنی بر مصلحت ہے اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہیں اسی لیے مصالح قابل قبول ہیں اور مفاسد قابل رد ہیں، علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۳ھ) فرماتے ہیں:

فإن أوامر الشرع تتبع المصالح المخلصة أو الرأحة ونواهيہ تتبع المفاسد الخالصة أو الرأحة^(۲)

کہ شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسله، ص: ۲۸۳

(۲) الفروق - الفرق بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي

مقلی دلائل

۱۵..... یہ بات شریعت اسلامیہ کے محاسن میں سے بیکہ اس نے تمام مصالح کے متبار یا عدم اعتبار کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ بعض مصالح کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے زمان و مکان کے تغیر سے مصالح کی جزئیات بھی تبدیل ہوتی رہتی ہیں، شریعت نے تمام مصالح کی جزئیات کے لیے الگ الگ احکام نہیں دیئے اس لیے جب بھی کوئی ایسی مصلحت سامنے آئے جس کے حکم پر قرآن و سنت نے سکوت اختیار کیا ہو اور مصلحت شریعت کے مجموعی مزاج اور بنیادی مصالح کی رعایت کے موافق ہو تو اس مصلحت کو اختیار کرنا جائز ہے، اس صورت میں اس مصلحت ہی کو دلیل بنا کر حکم نافذ کر دیا جائے گا۔

۱۶..... مصالح مرسلہ کو مصالح معتبرہ کے ساتھ ملحق کرنا مصالح ملغاة کے ساتھ الحاق سے افضل ہے، شریعت بنیادی طور پر انسانوں کو احکام کا مکلف بناتے وقت ان کے مصالح کو ملحوظ رکھتی ہے اس لیے مصالح مرسلہ کو مصالح ملغاة سے منسلک کر کے انہیں باطل قرار دینا درست نہیں ہے۔

مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی شرائط

فقہاء نے مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی تین شرطیں بیان کی ہیں :

۱..... وہ مصلحت ایسی ہو جو شریعت کے مقاصد کے مناسب ہو اور دلائل قطعیہ کے مخالفت نہ ہو اور نہ ہی کسی اصل کے منافی ہو بلکہ شارع کی مراد کے موافق اور اس سے متفق ہو۔

۲..... مصلحت بذات خود معقول ہو، غقول سے بالاتر نہ ہو، عقل سلیم ان کو قبول کرتی ہو۔

۳..... مصلحت کی رعایت کا مقصد کسی ضرر کو دفع کرنا ہو، محض نفسانی خواہشات کی

(۱) پیروی نہ ہو۔

امام غزالی رحمہ اللہ کی تحریروں سے بھی مصالحِ مرسلہ کے معتبر ہونے کی یہی شرائط معلوم ہوتی ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ مصلحت ایسی ہو جو ضرورت کے قبیل سے ہو، حاجات و تحسینات کے قبیل سے نہ ہو۔ مصلحت محض احتمال و ظن پر مبنی نہ ہو، اس مصلحت کے ذریعہ ضرر عامہ کو دفع کرنا مقصود ہو، اس میں کسی خاص شخصیت کو مد نظر نہ رکھا گیا ہو۔ یہی نظریہ حنابلہ کا بھی ہے۔ (۲)

مالکیہ رحمہ اللہ کا موقف بھی تقریباً یہی ہے کہ جس مصلحت کی رعایت کرنے میں صلاح و خیر ہو، حرج و مشقت نہ ہو، اس کے ذریعہ عیش و عشرت کی تحصیل کا قصہ نہ ہو تو وہ مصالحِ مرسلہ شرعاً معتبر ہے۔

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ جو مصلحت شریعت سے ثابت شدہ اصول کے قریب ہو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ اعتبار نہ ہوگا۔ غور کیا جائے تو یہ بات بھی ماقبل میں ذکر کردہ شرائط کے مغائر نہیں ہے، دیکھیے تفصیلاً: (۳)

خلاصہ یہ کہ فقہاء کے یہاں مصالحِ مرسلہ کے معتبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ:

۱..... وہ مصلحت مقاصد شریعت کے مطابق ہو۔

۲..... وہ امرِ عہدی اور عقلِ انسانی سے بالاتر نہ ہو۔

اسلامی قانون کے ماہر اور اس کی گہرائی میں غوطہ زن رہنے والے فقہاء نے شریعت

کے مقاصد کو واضح کرتے ہوئے ان کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

۱... حفظ جان

(۱) اصول الفقہ لأبی زہرة المصالح المرسلہ، ص ۲۷۹، ۲۸۰

(۲) اصول الفقہ المصالح المرسلہ، ص ۲۸۰

(۳) اصول الفقہ المصالح المرسلہ، ص ۲۷۸

۲.....حفظِ نفس

۳.....حفظِ عقل

۴.....حفظِ نسل

۵.....حفظِ مال

وسعتِ نظر سے اگر جائزہ لیا جائے تو احکامِ شرعیہ ان ہی پانچ مقاصد کے ارد گرد رواں دواں نظر آتے ہیں، نماز، روزہ، حج، صدق کی تاکید، کذب سے ممانعت، توحید و رسالت کے احکام، عقیدہ موت و مابعد الموت، اسی طرح سینکڑوں احکام ہیں جن کا منشاء مقصود دین کی حفاظت ہے گویا عبادات کی مشروعیت حفظِ دین کی خاطر ہے نہ اس کے بغیر دین کی تشکیل ہو سکتی ہے نہ دین کی عمارت قائم رہ سکتی ہے، قصاص و دیت کے قوانین، ظلم و جور کی ممانعت، نفقہ و حضانت کے احکام، انسان کی عزت و آبرو کی پاس داری، قذف بہتان کی سزا وغیرہ حفظِ نفس کے لیے سنگِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں، نکاح کی اجازت ہی نہیں بلکہ فضیلت، رہبانیت و تجرد کی ممانعت، زنا و دوائی زنا کی حرمت اور اس کے کرنے پر عبرتناک سزائیں اور ثبوتِ نسب میں حد درجہ احتیاط کا پہلو، یہ سب نسل کی حفاظت کے لیے معین و مددگار ہیں، مالی معاملات کی اجازت، چوری و کیت اور رہزنی پر حدود کا قائم ہونا، سود کی حرمت، غرر و خطر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق تحفظِ مالی کے قبیل سے ہیں، احکاماتِ دینیہ میں غور و تدبر کی اجازت، نشہ کی حرمت اس پر حدود کا جاری ہونا حفظِ عقل کی خاطر ہیں۔^(۱)

یہ وہ امور ہیں جن پر ہر زمانہ کی شریعتیں متفق رہی ہیں بلکہ غیر دینی قوانین میں بھی اپنے احترام اور اپنے حفظ و بقاء کے واجب ہونے کی بناء پر یہ امور قلمبند ہوئے ہیں۔ چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں کہ کسی ملت میں بھی ان امور کی ضرورت سے صرف نظر نہیں کیا گیا ہے۔ تمام ملتیں ان کی حفاظت پر شانہ بشانہ ہیں بلکہ تمام اہل عقل

نے ان کو تسلیم کیا ہے کیوں کہ ان امور کی حفاظت سے انسانی سوسائٹی کا توازن قائم رہتا ہے۔^(۱)

مثلاً خنزیر نہ صرف حرام بلکہ نجس العین ہے، خورد و نوش ہی نہیں اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی استفادہ مناسب نہیں، جس پانی سے وہ پی لے وہ خور بھی ناپاک اور ناقابل انتفاع ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ ایک بھوکا زندگی اور موت کے لمحات سے دوچار ہے غذا کا ایک لقمہ اس کے تاری حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کوئی اور چیز نہیں ہے تو حفظِ دین اس کی متقاضی ہے کہ لحم حرام سے اس کی جان بچانی جائز نہ ہو لیکن حفظِ نفس اس گوشت کے ذریعہ جان بچانے کی التجاء کر رہا ہے۔ شریعت نے یہاں حفظِ جان کو حفظِ دین پر ترجیح دی ہے اور مضطر کے لیے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی گنجائش رکھی ہے۔

چنانچہ قرآن کریم اعلان کرتا ہے:

”إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ“

اللہ نے تم پر حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور

کو جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا ہو پھر بھی جو شخص بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب

لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

مصلحت کی اقسام

فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کیے ہیں، ضروریات، حاجات اور تمسینات، ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہے، جیسے حفاظتِ دین کے لیے ایمان اور نماز وغیرہ۔ حفاظتِ جان کے لیے خورد و نوش کی اباحت اور قتلِ نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل کے لیے

حرج کی اباحت اور زنا کی حرمت اور حفظ مال کے لیے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت اور جن امور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو لیکن ان کی اجازت نہ دی جائے تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے تو ایسے مواقع پر دفع حرج کے لیے تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دیئے جاتے ہیں وہ حرجات ہیں، جیسے حالت سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت جن کو شریعت کے عام اصولوں کے تحت جائز نہ ہونا چاہیے۔

اور وہ امور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابل لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی۔ سینات ہیں، جن کو تکمیلات اور کمالیات بھی کہا جاتا ہے، مکارم اخلاق، محاسن عادات، آداب معاشرت وغیرہ تحسینی امور کی فہرست میں داخل ہے۔

ترجیح کا طریقہ

جو مصالح خمسہ سطور بالا میں بیان کیے گئے ہیں ان میں اگر ترجیح کی ضرورت پڑ جائے تو پہلے دین پھر جان پھر عقل اس کے بعد نسل اور سب سے آخر میں مال کو اہمیت حاصل ہے اگر ان میں بھی ترجیح کی ضرورت پیش آ جائے تو پہلے ضروریات پھر حاجات اس کے بعد تحسینات کا درجہ ہوگا۔

مصالح مرسلہ اور ائمہ کا اختلاف

مذکورہ عبارت سے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مصالح مرسلہ کو تمام فقہاء نے تسلیم کیا ہے لیکن ان کے حدود کیا ہیں؟ اور کس حیثیت سے فقہاء نے اس کو حجت مانا ہے، اس میں تھوڑا اختلاف نظر آتا ہے، جس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

احناف کا مسلک

احناف اگرچہ صراحۃً اصطلاح یا مصالح مرسلہ کی اصطلاح کو استعمال نہیں کرتے

ہیں مگر فقہ حنفی کے استحسان اور اس کی تفصیلات پر غور کیا جائے تو یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ سے مصالحِ مرسلہ یا استصلاح کے مقصد کو پورا کرتے ہیں، یہ وہی استحسان ہے جس کو عدل و اصلاح کے لیے شریعت کے مقاصد عامہ اور برائیوں اور مضرتوں کے علاج سے متعلق شریعت کے اسلوبوں سے استمداد کرتے ہوئے احناف نے اختیار کیا ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۲ھ) استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے اور ان کے حال کے مناسب ہوں، بعض لوگوں نے کہا کہ استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے جن میں عام و خاص مبتلا ہوں، حاصل یہ ہے کہ استحسان دشواری کو ترک کر کے آسانی کو اختیار کرنے کا نام ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے۔^(۱)
کیوں کہ ارشادِ باری ہے:

”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“^(۲)

اللہ تم سے آسانی کو چاہتے ہیں دشواری نہیں چاہتے۔

احناف کی فقہی آراء خصوصاً استحسان پر بنی آراء کا تجزیہ کیا جائے تو ان کے یہاں بھی مصالح کی رعایت مختلف ابوابِ فقہ میں ملتی ہیں۔

الف..... مثلاً مالِ غنیمت میں بنو ہاشم کا خصوصی سہام باقی نہ رہے تو ابو عصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ب..... کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے تو صرف اموالِ زکوٰۃ ہی صدقہ میں جائیں گے تاکہ اس کو خود دست درازی کے مراحل سے دوچار نہ ہونا پڑے۔

ج..... زندقى كى توبه قبول نه هوكى۔

و..... كارىگر جو مختلف لوگوں كے سامان تيار كرتا هے ضائع هو جانے پر ضامن هوكا۔
غور كرنے سے معلوم هوتا هے كه ان تى متعدد مسائل كو دوسرے فقهاء نے مصالح
رسله كى فهرست ميں جگه دى هے، جب كه احناف نے انهيں استحسان كے ذيل ميں شمار كيا
هے۔

شوايح كا مسلك

استحسان و استصلاح و مصالح مرسله كے سب سے بڑے ناقد امام شافعى رحمه الله هيں
يكن كوئى بهى فقه جو حالات و ماحول كے متغير اور تيز هواؤں ميں سينه سپر رہنا چاهتى هو، اس
كو اس سے مفر نهىں هے۔

چنانچه مشاهد هے كه امام شافعى رحمه الله كے بعد خود ان كے تابعين نے بتدرىج مصالح
مرسله كو فقه اسلامى كى ايك اصل قرار ديا هے، اور اس بات كو خود امام شافعى رحمه الله كى طرف
منسوب كيا هے، چنانچه علامه زنجانى رحمه الله (متوفى ۱۵۶ھ) فرماتے هيں:

ذهب الشافعى الى ان التمسك بالمصالح المستندة الى كلى الشرع وان
لم تكن مستندة الى الجزئيات الخاصة المعينة جائز^(۱)

امام شافعى رحمه الله كى رائے هے كه اگر مخصوص و مقرر جزئيات كے بجائے شريعت كى
كليات، مقاصد و اصول سے هم آهنگ هوں تو ان كو بهى قبول كر لینا جائز هے۔
ابن برهان كا بهى يهى خيال هے كه يه بات امام شافعى رحمه الله كى طرف منسوب هے۔
امام حرمين فرماتے هيں كه شافعيه نے بهى مصالح كو معتبر مانا هے جب كه وه شرعى اصول
سے هم آهنگ هوں۔

امام غزالى رحمه الله بهى تمام شرائط صحت كے ساتھ اسے معتبر قرار ديتے هيں۔^(۲)

(۱) تخريج الفروع على الأصول، كتاب الجراح: ج ۱، ص: ۳۲۰ مؤسسة الرسالة

(۲) تاريخ التشريع الإسلامى: ۱۴۷

گویا شوافع و حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ مصالح اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہیں۔

مالکیہ کا مسلک

مصالحِ مرسلہ اور استصلاح کی اصطلاح قائم کرنے والے فقہاء مالکیہ ہی ہیں انہوں نے ہی اس سے آہ زماں میں بہت کام لیا ہے۔ چنانچہ مالکیہ نے مصالحِ مرسلہ کو احکامات شرعیہ کا ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے۔ مصالحِ مرسلہ کے سلسلہ میں مالکیہ کے فتاویٰ سامنے رکھے جائیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس میں نہایت احتیاط سے کام لیا ہے اور امت کی دقتوں اور پریشانیوں کو حل کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے مثلاً:

۱۔۔۔ افضل شخص کی موجودگی میں کمتر شخص کے ہاتھ پر فتن کے سد باب کے لیے بیعت کر لینا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا۔

۲۔۔۔ بیت المال خالی ہو جائے اور فوجی ضروریات کے لیے کچھ مال باقی نہ رہے تو حسب ضرورت اہل استطاعت لوگوں پر مناسب ٹیکس عائد کرنا جائز ہے تاکہ بیت المال حسبِ عادت جاری رہے اور ملکی ضروریات پوری ہوں۔

۳۔۔۔ اگر کسی علاقہ میں سوائے مالِ حرام کے دوسرا کوئی معاشی اور کسی نظام نہ رہے اور حلالِ خریقہ سے اشیاء دستیاب نہ ہو وہاں سے نقل مکانی بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لیے حفظ جان کے بقدر ایسی شدید ضرورت کی صورت میں استفادہ اور اس کو ذریعہ معاشرہ بنانا جائز ہے لیکن اس میں حد سے تجاوز نہ ہو۔^(۱)

حنابلہ کا مسلک

یہ مالکی اجتہاد کے ہم نوا ہیں، یعنی مصالحِ مرسلہ کو خود ایک اصل اور مستقل بالذات مصدر قانون تسلیم کرتے ہیں اسی وجہ سے حنابلہ کے یہاں قدم قدم پر مصالح کا اعتبار ہوتا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ مصالح مرسلہ کو قیاس صحیح کے قبیل سے مانتے ہیں لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ مصالح کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو، اور اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس میں سابقہ شرائط پائی جائیں۔^(۱)

۱..... مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینا اگر پھر بھی اندیشہ ہو تو اس کو قید کر لینا تاکہ لوگ اس کے فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔

۲..... صحابہ کو برا بھلا کہنے والوں کے لیے توبہ کا وجوب اور سلطان کو معاف کرنے کی نجائش نہ ہونا۔

۳..... رمضان کے ایام میں شرابی پر حد کے علاوہ مزید شدت برتنا۔

۴..... کاشتکاروں اور کاریگروں کو ضروریات کے پیش نظر کام کرنے پر مجبور کرنا۔

۵..... بعض خاص حالات میں گراں فروش تاجروں پر اشیاء کی قیمت کو متعین و لازم کر دینا۔

یہ تمام مصالح کی خاطر ہیں اور نص ان کے خلاف نہیں ہے اور اس کی ضرورت بھی شدید ہے، شریعت کی سرسبزی و شادابی مہیا کرنے والا معتدل اور حکیمانہ اسلوب ہے جن پر فقہائے حنابلہ و مالکیہ چلے ہیں اور جو اجتہاد حنفی کے بکثرت مواقع سے اتفاق رکھتا ہے اور بعد میں فقہائے شوافع بھی اس کے ہم آواز ہو گئے لہذا تمام قریب قریب مصالح مرسلہ کی قبولیت میں شانہ بشانہ نظر آتے ہیں۔

مصالح اور نصوص کا تعارض

اگر مخصوص حالات کی وجہ سے مصالح مرسلہ اور شرعی نصوص کے درمیان ٹکراؤ پیدا ہو جائے اور نص شرعی کا کوئی ایسا حکم ہو جو مصالح مرسلہ کے عین خلاف ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ نص شرعی کے مقابلہ میں مصالح کو ترک کر دیا جائے گا لیکن جب اضطرار کی ایسی حالت رونما ہو جائے کہ دو برائیوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کیے بغیر چارہ کار نہ ہو تو اس

ضرر کو اختیار کیا جائے گا جو نسبتاً اس سے کمتر ہو جیسے کفر و اسلام کا معرکہ جاری ہو اور کافر چہ قیدی مسلمان کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں، اب ایسی صورت میں نص قرآنی نہ روشنی میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان بھائی کے خون سے اپنے ہاتھ سرخ کرے لیکن دوسری طرف اگر مسلمان کی فوج ہاتھ روک لیتی ہے تو صاف نظر آتا ہے کہ دشمن غالب آ جائیں گے تو ایسی صورت میں فقط جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے کہ ان مسلمانوں کو نظر انداز کر کے وہ حملہ کرتے رہیں اور نیت کافروں کے مارنے کی ہو کیوں کہ عظیم تر نہ کے دفعیہ کے خاطر ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر نص قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو فقہاء کے تین نقاط منظر عام پر آتے ہیں:

الف..... شواہد کا خیال ہے کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

ب..... حنا بلہ کا نظریہ یہ ہے کہ مصلحت اس صورت میں بھی ناقابل قبول ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثارِ صحابہ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

ج..... احناف اور مالکیہ کہ یہاں ایسی صورت میں مصلحت کی بناء پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں بلکہ اگر نص کا ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبر واحد ہو تو اس کو بھی ترک کیا جاسکتا ہے اور حقیقت یہی ہے کہ مصالِح مرسلہ وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل و مبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے بلکہ شریعت کے اساس و مقاصد اور اس کے مسلمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

مصالِح مرسلہ پر مبنی احکام میں تبدیلی کا امکان

مصالِح پر مبنی اجتہادات میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ زمانہ کے تغیرات کے سبب تبدیل پذیر ہوا کرتے ہیں، جیسے استعمار علی تعلیم القرآن اور دین کی نشر و اشاعت پر مقتدر فقہاء نے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا مگر بعد کے مجتہدین نے مصالح کے پیش نظر جواز کا فیصلہ کیا، چنانچہ حالات سے تغیر پذیر اجتہادی و اقتصادی مسائل کے بارے میں علامہ ابن

بدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) تحریر فرماتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں ایک مجتہد نے اپنے زمانے کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اور اس کی مصلحت کو نظر انداز نہ کرتے ہوئے کوئی فتویٰ دیا مگر حالات نے کچھ کروٹ لی اور ماحول ان کے بالکل منافی ہو گیا، اب اگر اس حکم کو باقی رکھا جاتا ہے تو لوگ مشقت اور ضرر شدید سے شکار ہوں گے کیوں کہ نہ وہ اہل زمانہ رہے اور نہ ہی وہ عرف و مصلحت رہی جن کی بناء حکم کا اجراء ہوا تھا، اب اگر ان ہی احکام کو باقی رکھا جائے تو شریعت کے قواعد اور اس کی امام ہدایت کی خلاف ورزی ہوگی جن کی رو سے نظام زندگی بہتر بنانے کے لیے اس میں بہولت اور اس سے دفع ضرر کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لیے کتب فقہیہ کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس فقہیہ نے جو فتویٰ اپنے زمانے کی مصلحت کے پیش نظر دیا تھا بعد میں پھر اسی مسلک پر چلنے والے دوسرے فقہاء نے مصلحت و حکمت اور زمانہ و حالات کے تغیر کے سبب اس کے خلاف فتویٰ دیا کیوں کہ اگر وہ مجتہد اس زمانے میں ہوتے یا ان حالات سے ان کو واسطہ پڑتا تو اپنے ہی مسلک و قواعد کے مطابق یہی احکامات مرتب کرتے، جیسے استجار علی الطاعات کا مسئلہ ہے کہ زمانہ قدیم میں اہل علم کے وظائف بیت المال سے مقرر ہوا کرتے تھے، اس وجہ سے اس وقت عدم جواز کا فتویٰ تھا مگر جیسے ہی حالات نے رخ موڑا اور بیت المال کی طرف سے وہ انتظام نہ رہا تو دین کی بقا کی ضرورت پیش آئی تو اسی مکتب فکر کے بعد والے فقہاء نے اس مصلحت کو تسلیم کیا اور استجار علی الطاعت کو جائز قرار دیا حتیٰ کہ بعد میں احناف بھی اس کے قائل ہو گئے حالانکہ یہ فتویٰ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ کے بالکل خلاف ہے۔^(۱)

مصلحت و قیاس میں فرق

قیاس کسی اصل کو بنیاد بناتے ہوئے کیا جاتا ہے اور قیاس میں اسی کے ہم مثل قواعد کی روشنی میں بہت سی فروعات نکالی جاسکتی ہیں مگر جو حکم کسی مصلحت کی بنیاد پر دیا گیا ہو تو اس حکم

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین نشر العرف فی بناء بعض الأحكام علی العرف .

میں اتنی سکت و قوت باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنے بل بوتے پر دوسرے مسائل و فروعاً کو انجام دیں۔

مصالح مرسلہ پر دال قواعد

سابقہ تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ مصالح مرسلہ کی بنیاد مصلحت پر ہوتی ہے اور فقہاء نے اس سے فقہ کے مختلف ابواب میں کام لیا ہے، مصالح مرسلہ پر دال قواعد کو بھی فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے، جن میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) اور علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) کی ”الاشباہ والنظائر“ سر فہرست ہیں اور وہ قواعد درج ذیل ہیں:

الف الضرر یزال۔

ضرر کو دور کیا جائے گا۔

ب درء المفسد اولیٰ من جلب المنافع۔

منفعت کی تحصیل کے مقابلہ میں دفع مضرت اولیٰ ہے۔

ج الضرورات تبیح المحذورات۔^(۱)

مواقع ضرورت پر ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔

عرف و عادات

مشروعیت عرف

انسانوں کے خود ساختہ آئین کا تو انحصار ہی بڑی حد تک جموں کے فیصلوں سے۔
نظار اور شخصی اجتہادات کے علاوہ بڑی حد تک کسی قوم کے مخصوص رواج اور قومی تعامل ہی سے ہوتا ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر: الفن الأول: القواعد لکلیة، ص: ۷۳، ۷۴، ۷۸۔

اسلامی شریعت چوں کہ خدا کی نازل کردہ ہے اس لیے اس کی اساس قرآن و حدیث پر ہے، باقی دوسرے مصا و رضمنی اور ذیلی حیثیت رکھتے ہیں لیکن یہ حقیقت واقعہ ہے کہ اسلام نے نزول کا مقصد ہی چوں کہ انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف و رواج کو مٹا کر اس کی جُذہ پر عرف صحیح قائم کرنا ہے اس لیے اسلام نے محض کسی چیز کے رواج پڑنے کو شریعت کے لیے اساس نہیں بنایا لیکن وہ عاداتیں اور ایسے عرف جو اچھے تھے ان کو جوں کاتوں برقرار بھی رہا اور جہاں کسی جزوی اصلاح و ترمیم کی ضرورت تھی وہاں اصلاح و ترمیم بھی کی، اس لحاظ سے بعض معاصر فقہاء کا یہ کہنا کہ عرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت اور دفعِ مشقت وغیرہ سے متعلق شرعی اصول ہی کا ایک حصہ ہے، کچھ زیادہ بے جا بات نہیں ہے۔

شیخ عبدالوہاب رحمہ اللہ خلاف (متوفی ۱۳۷۵ھ) لکھتے ہیں:

والعرف عند التحقيق ليس دليلاً شرعياً مستقلاً، وهو في الغالب مراعاة المصلحة.^(۱)

تحقیقی نظر سے دیکھا جائے تو عرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، عموماً وہ مصلحت کی رعایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اس کے باوجود اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ عرف کی رعایت شرعی نصوص کی تفسیر اور مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص تک کے لیے کی جاتی ہے اور عرف کی بناء پر کبھی قیاس کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے:

وهو يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام ويقيد به المطلق وقد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الاستضاء بجريان العرف به وإن كان قياساً لا يصح لأنه عقد في معدوم^(۲)

عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید سب میں کیا جاتا ہے اور

(۱) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص: ۹۴

(۲) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص: ۹۱

کبھی قیاس کو بھی عرف کے بناء پر ترک کر دیا جاتا ہے، چنانچہ عقد استصناع کے جائز ہونے کا حکم عرف قائم ہو جانے کی بناء پر ہی دیا گیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ معدوم کی بیع کرنے کی بناء پر وہ جائز نہ ہو۔

تشریع اسلامی میں عرف و عادت کا مقام

عرف و عادت اکثر علماء وائمہ کے نزدیک مصادر شریعت میں سے ایک مصدر حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا دراصل اسلامی شریعت کے زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت و استعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس کی سرسبزی و تروتازگی اور ہر دم جو ان ہونے کی دلیل ہے، استاذ زائد الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا کہ:

عرف، تشریع، قضاء و فتویٰ کے زرخیز مصادر میں سے ہے، شریعت اور فقہاء نے اس جو اس طرح اعتبار کیا ہے یہ فقہ اسلامی کی زرخیزی و شادابی اور مخلوق کے درمیان فیصلہ صلاحیت پر دلیل ہے خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں پائے جائیں۔^(۱)

فقہاء و شریعت نے عرف کا جو اعتبار کیا ہے اس میں راز یہ ہے کہ شریعت اسلام پر نزول و ظہور اسوجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح و حقوق کو منظم کرے کچی اور ٹیڑھی درست کرے، تحریفات کا خاتمہ کرے اور لوگوں کے مابین جو رسومات جاری و ساری ہیں ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات عرف و عادت میں سے وہ اس چیزوں کو پائے جو صالح و مفید ہوں تو شریعت ان کو برقرار رکھتی ہے، یہی وہ بات ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے بیان فرمائی ہے:

فاعلم انه بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها وإزالة تحريفها وإشاعة نورها، وذلك قوله تعالى (ملة أبيكم إبراهيم) ولما كان الأمر

على ذلك وجب أن تكون أصول تلك الملة مسلمة، وسنتها مقررّة إذ
النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة، فلا معنى لتغييرها
وتبديلها، بل الواجب تقريرها.^(۱)

جاننا چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ملت حنیفیہ اسماعیلیہ کے ساتھ بھیجا گیا تاکہ
اس کے ٹیڑھ کو درست اور اس کی تحریف کو شتم اور اس کے نور کو شائع کریں، جیسا کہ
اللہ کا قول ہے: (ملت ابراہیم کا اتباع کرو) جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ اس
ملت کے اصول مسلم ہوں اور اس کے طریقے مقرر ہوں، کیوں کہ جب کسی قوم میں
نبی آتا ہے جس میں سنت راشدہ سے کچھ باقی ہو تو اس کو بد لئے کے کوئی معنی نہیں بلکہ
ضروری ہے کہ اس کو ثابت رکھا جائے۔

غرض یہ کہ عرف و عادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جب کہ وہ صالح ہوں اور
مول شریعت سے مناسبت رکھتے ہوں۔

عرف کا لغوی معنی

سب سے پہلے عرف و عادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے لہذا پہلی بحث اسی
سلسلہ میں ہے عرف کے معنی لغت میں جاننے کے آتے ہیں اور عام طور پر اسی شے پر اس کا
طلاق ہوتا ہے جو معروف ہو اور عقل سلیم کے نزدیک مقبول اور طبیعت سلیمہ کے نزدیک
لطف و مانوس ہو۔

..... علامہ ابن منظور رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۷ھ) فرماتے ہیں:

العرف ضد النکر يقال: أولاه عرفاً أي معروفاً وهو كل ما تعرفه
النفس من الخير وتبساً به وتطمئن إليه.^(۲)

(۱) حجة الله البالغة: المبحث السادس، باب أسباب النسخ، ج ۱ ص ۲۱۸

(۲) لسان العرب: فصل: العين، العرف، ج ۹ ص ۲۳۹۰

۲..... لغت کی مشہور کتاب ”المعجم“ میں مادہ عرف کے تحت لکھتے ہیں:

العرف ما استقر فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع
السليمة بالقبول

عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بناء پر قائم ہوں اور سلیمہ
طبیعتیں اس کو قبول کر لیں۔

۳..... علامہ سید شریف جرجانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۶ھ) فرماتے ہیں:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع
بالقبول^(۱)

عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بناء پر قائم ہوں اور طبیعتیں
اس کو قبول کر لیں۔

۴..... علامہ ابوبکری زکریا انصاری رحمہ اللہ (متوفی ۹۲۶ھ) فرماتے ہیں:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلتقته الطباع
بالقبول^(۲)

عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بناء پر قائم ہوں اور طبیعتیں
اس کو قبول کر لیں۔

یہ تو عرف کے لغوی معنی ہیں، اور فقہی اصطلاح میں عرف نام ہے اس چیز کا جس کی
جمہور لوگوں نے عادت بنالی ہو اور وہ ان کے مابین جاری و ساری ہو خواہ وہ چیز فعل ہو جو
لوگوں کے درمیان شائع و عام ہو گیا ہو یا وہ کوئی قول ہو جو کسی خاص معنی میں ان کے مابین
مستعمل ہو اس طرح کہ وہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف ذہن متبادر ہو۔
مادہ عرف اصل میں دوام پر دلالت کرتا ہے:

(۱) التعریفات: باب العین، العرف، ص: ۱۴۹

(۲) الحدود والأنیقة والتعریفات الدقیقة: العرف، ص: ۷۲

تتابع الشيء متصلًا ببعضه ببعض، والسكون والطمأنينة.^(۱)
..... کسی شئی کا ایک دوسرے کے پیچھے آنا اس طور پر کہ ان میں سے بعض، بعض کے
تہ متصل ہو۔

۲..... سکون وطمأنیت۔

عرف کا اصطلاحی معنی

استاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالعرف ما تعارفه الناس والفوة حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع
بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا
المعنى عند الإطلاق دون معناه الأصلي.^(۲)
عرف وہ ہے جو لوگوں میں متعارف ہو اور لوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں حتیٰ کہ وہ
ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہو جو ان میں شائع ہو یا قول جس کا
استعمال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی
معنی اس سے مفہوم و متبادر ہونہ کہ اس کے اصلی معنی۔
استاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فرمایا کہ:

أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم في قول
وعمل.^(۳)

اصطلاح فقہی میں عرف قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے خواہ وہ قول ہو یا عمل
میں۔

اوپر جو عرض کیا گیا اس سے چند امور واضح ہوتے ہیں:

۱، محجم مقایس اللغة: باب العين والراء، العرف، ج ۲، ص ۲۸۱

۲، أصول الأحكام: ص ۲۰۰

۳، المدخل الفقہی العام: الفرع الثالث: العرف، ج ۱، ص ۱۳۱، الناشر: دار الفکر

۱..... ایک یہ کہ عرف کا تحقق اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام و رائج ہو جائے یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو چنانچہ جمہور کا لفظ اس کی دلیل ہے۔

۲..... دوسرے یہ کہ عرف، عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی پہلے کو عرف عملی اور دوسرے کو عرف قولی کہتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ عرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ استاذ عبدالکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔

۳..... تیسرے یہ کہ فقہی اصطلاحی عرف اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کہ وہ نفوس میں مستقر ہو اور عقول کے نزدیک مقبول ہو لہذا جو امور لوگوں میں رائج ہوں مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں وہ اصطلاحی عرف میں داخل نہیں، اگرچہ عرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو مثلاً جو امور ریاء و شہرت کی بناء پر کیے جاتے ہیں یا اس لیے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رسوائی ہوگی یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا یہ عرف فقہی میں داخل نہیں ہونگے۔

حاصل یہ کہ عرف فقہی اصطلاح میں اس قول و فعل یا ترک کا نام ہے جو اکثر لوگوں میں معروف و معتاد ہو اور لوگوں کے نفوس و قلوب ان سے مانوس و مالوف ہوں اور عقول صحیحہ کے نزدیک وہ مقبول و مسلم ہو۔

بعض معاصر علماء نے عرف کی تعریف جامع انداز سے یوں بیان کی ہے:

العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه، سواء كان قولاً أو فعلاً أو تركاً. (۱)

عرف وہ امر ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عمل پیرا ہو جائیں خواہ وہ قول کے قبیل سے ہو یا فعل و ترک کے قبیل سے ہو۔

عادت کا لغوی معنی

عادت کا لفظ عود یا معاودة سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کسی کام کا بار بار کرنا، لہذا

نت میں عادت اس فعل کا نام ہے جس کو انسان بار بار کرے، لغت کی مشہور کتاب 'النجد' میں ہے:

العادة ما يعتاده الانسان اى يعود اليه مرارا متكررة.

عادت وہ کام ہے جس کا انسان عادی ہو یعنی بار بار اس کی طرف لوٹے اور اس کو کرے حتیٰ کہ وہ کام بغیر مشقت کے انجام دیا جانے لگے اور عادت اس حالت کا نام ہے جو ایک ہی نہج (طرز) پر بار بار ہو، جیسے حیض کی عادت:

(العادة) كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد والحالة تتكرر على نهج واحد كعادة الحيض في المرأة. ^(۱)

عادت کا اصطلاحی معنی

العادة عبادة عما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة. ^(۲)

عادت وہ بار بار کیے جانے والے امور ہیں جو نفوس میں مستقر اور سلیم طبائع کے نزدیک مقبول ہوں۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) نے یہی بات لکھی ہے وہ فرماتے ہیں:

إن العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية. ^(۳)

(۱) المعجم الوسيط : باب العين، العادة ج ۲ ص: ۲۳۵

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأول : القواعد الكلية، القاعدة السادسة، ص: ۷۹

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف في بناء بعض الأحكام على

عادت، معاودت سے ماخوذ ہے پس عادت، بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس و عقول میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ بغیر کسی علاقہ و قرینہ کے مقبول ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ عادت وہ فعل ہے جو بار بار ہو اور نفوس میں درجہ استقرار و قبولیت حاصل کر لے حتیٰ کہ اس کا کرنا آسان اور چھوڑنا مشکل ہو جائے۔

عرف کی حجیت قرآن سے

”وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ“^(۱)

اور (لوگوں کو) نیکی کا حکم دو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ علماء نے اس آیت سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔^(۲)

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) ”الإکلیل فی استنباط التنزیل“ میں اس آیت سے مستنبط مسائل کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف.^(۳)

ابن الفرس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ آپ فیصلہ کیجیے ہر اس چیز کے موافق جس کو لوگ پہچانتے ہیں یعنی جو ان کے رائج ہے ان چیزوں میں سے جس کو شریعت رد نہیں کرتی، اور یہ آیت عرف کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں قاعدہ فقہیہ کی اصل یعنی دلیل ہے۔

(۱) الأعراف ۱۹۹

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين تنبر العرف في بناء بعض الأحكام على

العرف ج ۲ ص ۱۱۲، ۱۱۵

(۳) الإکلیل فی استنباط التنزیل: سورة الأعراف آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ص: ۱۳۲

اس آیت میں جو لفظ عرف آیا ہے جمہور علماء نے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے۔
۱۔ ابن العربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے اس کی تفسیر میں چار اقوال ذکر کیے۔
۲۔

۱..... اس سے مراد معروف چیز ہے۔

۲..... اس سے مراد لا الہ الا اللہ کہنا ہے۔

۳..... اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا دین میں سے ہونا معلوم ہو۔

۴..... وہ چیزیں یعنی محاسن جن پر تمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کا لوگ انکار نہ کریں۔^(۱)

یک شبہ کا جواب

یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ آیت میں عرف سے وہ فقہی اصطلاحی عرف مراد نہیں ہے جو حضرات فقہاء کے مابین دائر ہے، نزول قرآن کے وقت اس اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا، لہذا عرف اصطلاحی پر اس آیت سے استدلال قابل اشکال معلوم ہوتا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگرچہ فقہی اصطلاحی عرف مراد نہیں ہے لیکن اس سے عرف اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ مراد عرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معاملات و اعمال میں کسی چیز کا رواج و عادت بھی ان کے نزدیک امور معروفہ میں سے ہے اور عقل ان کو مستحسن خیال کرتی ہے لہذا یہ عرف بھی قرآنی عرف میں داخل ہوتا ہے۔

غالباً علامہ زرقانی رحمہ اللہ کی اس درج ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے وہ فرماتے

یہاں:

توجیه هذا الاستدلال هو أن العرف في الآية وإن لم يكن مراداً به المعنى الاصطلاحي، قد يستأنس به في تأييد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي لأن عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم هو مما استحسوه والفته عقولهم والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة.^(۱)

عرف کی جحیت حدیث سے

۲.. عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف.^(۲)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آدمی ہیں وہ اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچہ کو کافی ہو مگر یہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کا مال لے لوں (تو کیا یہ لینا جائز ہے؟) آپ نے فرمایا کہ تیرے لیے اور تیرے بچے کے لیے جو کافی ہو معروف طریقہ پر لے لو۔

اس حدیث میں جو آخری جملہ ہے:

خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف.

اس میں 'معروف' سے مراد وہ ہے جو ہمارا معلوم ہو، چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے فرمایا:

والمراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية.^(۳)

(۱) المدخل الفقہی العام الفرع الثالث: العرف، ج ۱، ص: ۱۳۳

(۲) صحیح بخاری: کتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمراة أن تأخذ بغير علمه، ج ۷، ص ۶۵، رقم الحديث: ۵۳۶۴

(۳) فتح الباری: کتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمراة أن تأخذ بغير علمه، ج ۹، ص: ۵۰۹

اس تفسیر کی بناء پر یہ حدیث عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شرح بخاری میں، اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر استدلال کیا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) اس حدیث کے فوائد گناتے ہوئے فرماتے

:

ومنها اعتماد العرف فی الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي^(۱).

اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وفيه اعتماد العرف فی الأمور التي لا تحديد فيها من قبل الشرع

وقال القرطبي: فيه اعتبار العرف فی الشرعيات خلافا لمن انكر ذلك

الخ.^(۲)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث عرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی جو تفصیل آئی ہے اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے، اور اس خطبہ کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا:

ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف.^(۳)

یعنی تم پر اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا بھی معروف طریقہ پر لازم ہے۔

اس میں بھی معروف سے مراد عرف و عادت سے معلوم چیز ہے، اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ عورت کا کھانا اور کپڑا عرف و عادت کے مطابق دینا شوہر کے ذمہ ہے۔ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

(۱) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: كتاب الأقضية، باب قضية هند، ج ۲ ص ۷۰

(۲) فتح الباری: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل الخ، ج ۹ ص ۵۱۰

(۳) صحيح ابن حبان: كتاب الحج، باب التمتع، ذكر وصف حجة المصطفى صلى الله

اجمع العلماء على ان للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوبا وذكر بعضهم انه يلزمه ان يكسوها من الثياب كذا والصحيح في ذلك ان لا يحمل اهل البلدان على نمط واحد وان على اهل كل بلد ما يجرى في عاداتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها.^(۱)

علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ عورت کے لیے اس کے شوہر پر نفقہ کے ساتھ وجوبی طور پر کپڑا دینا بھی ہے، اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ تمام شہروں کے لوگوں کے لیے ایک ہی طریقے پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ شہروالوں پر وہی لازم ہوگا جو ان کے عرف و عادت میں شوہر کی طاقت کے بقدر عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے، غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عرف و عادت مراد ہے لہذا اس سے عرف کا معتبر ہونا معلوم ہوا۔

۳..... حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

اس کو امام احمد، ابو داؤد طیالسی، ابوسعید ابن الاعرابی رحمہ اللہ نے روایت کیا۔ جیسا کہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۲۰ھ) نے ”سلسلة الاحادیث الضعيفة والموضوعة“ میں لکھا ہے۔ حضرت البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، نیز لکھا ہے کہ امام حاکم اور امام ذہبی نے اس کو صحیح اور امام سخاوی رحمہم اللہ حسن قرار دیا ہے:

أخرجه أحمد (رقم ۳۶۰۰) والطيالسي في مسنده (ص ۲۳) و أبو سعيد

ابن الأعرابي في معجمه (۲/۸۴) من طريق عاصم عن زر بن حبیش

عنه، وهذا إسناد حسن. وروى الحاكم منه الجملة التي أوردنا في

الأعلى وزاد في آخره وقد رأى الصحابة جميعا أن يستخلفوا أبا بكر

رضی اللہ عنہ وقال: صحیح الإسناد ووافقه الذہبی. وقال الحافظ
السخاوی. هو موقوف حسن. (۱)

یہ اگرچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے، مگر حدیث مرفوع کے حکم
سے ہے، کیوں کہ محدثین نے لکھا ہے کہ صحابہ کا قول جو عقل و رائے سے نہیں کہا
، سکتا حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ملاحقہ علماء الاصول) اور یہ روایت مرفوعہ بھی
روی ہے مگر اس کی سند میں کذاب راوی موجود ہے۔

اس لیے یہ روایت مرفوع ثابت نہیں ہے ہاں یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

مرف کی حجیت اجماع سے

آڈر پر بنائے گئے سامان کی خرید و فروخت کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔
وجود یکہ عقد کے وقت بیع معدوم ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک
اس کا تعامل ہے۔

بیع تعاطی جس میں بائع و مشتری بغیر کسی بھاؤ تاؤ کے قیمت ادا کرتے ہیں اور سامان
بیتے ہیں، یہ عرف میں اس قدر عام ہے کہ اس میں اس کی قیود و شرائط ذکر کرنے کی چنداں
حاجت نہیں رہتی اس کے جواز پر بھی امت کا اجماع ہے۔

ایسے ہی دخول حمام، شرب ماء کا مسئلہ بھی عرف پر مبنی ہے اور بالاتفاق جائز ہے، اور
دوسرے بہت سے احکامات ہیں مثلاً وقف منقولہ، دایہ کے دودھ وغیرہ جو عرف پر مبنی ہیں
اور ان کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے:

وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناء فيما فيه للناس
تعامل، فإن القياس يأبى جوازه. تركنا القياس للاجماع على
التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه

وسنم الی یومنا هذا۔^(۱)

عرف کی حجیت قیاس سے

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عرف کا اعتبار کیا جائے ورنہ لوگ بہت مشقت اور تنگی میں گرفتار ہو جائیں گے جب کہ فرمان خداوندی ہے:

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ“۔^(۲)
یعنی دین میں کوئی تنگی نہیں ہے۔

اور دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“۔^(۳)

یعنی اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں تنگی نہیں چاہتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عرب کے ان عرف کو باقی رکھا جن کا احکام شرعیہ نہ کوئی ٹکرائے ہو، اسی کو ڈاکٹر احمد محمود الشافعی لکھتے ہیں:

إن الله الذي أوحى الإسلام إلى نبيه صلى الله عليه وسلم أقر العرب على ما ألفوه وتعارفوه من عادات صالحة قبل الإسلام كما هي أو بعد تنظيم لها كمرعاة الكفاءة في الزواج والإجارة والسلم والإرث بالتعصيب والولاية وغير ذلك۔^(۴)

بالشبہ اس خداوند سبحانہ نے جس نے دین اسلام کو اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھیجا، عرب کے ان معاملات اور عمدہ عادتوں کو جو اسلام سے پہلے ان میں تھیں یا بعد میں اس کی تشکیل ہوئی برقرار رکھا مثلاً شادی میں کفائت، اجارہ، سلم، عصبہ اور ولدیت وغیرہ۔

(۱) اصول لیسرخی فی بیان القیاس والاستحسان، ج ۲ ص: ۲۰۳

(۲) الحجۃ ۸۱

(۳) البقرة ۱۸۵

(۴) اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۸۲

نیا د پروارث ہونا۔

عرف کی حجیت ائمہ اربعہ کے نزدیک

حنفیہ اور مالکیہ میں سے بہت سے حضرات کی رائے یہ ہے کہ عرف ان اصولوں میں سے ایک اصل ہے جس سے احکام میں استیناد کیا جاتا ہے یعنی جن پر احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی نص موجود نہ ہو، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۷ھ) فرماتے ہیں:

واعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً.^(۱)

جاننا چاہیے کہ عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی طرف فقہ میں بہت سے مسائل کے اندر رجوع کیا جاتا ہے یہاں تک کہ علماء نے اس کو ایک اصل (شرعی) قرار دیا ہے۔ اور علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۸ھ) فرماتے ہیں:

الثابت بالعرف كالثابت بالنص.^(۲)

عرف سے ثابت ہونے والے (حکم کی حیثیت) نص سے ثابت ہونے والے (حکم) کے مانند ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عرف سے ثابت ہو وہ حکم ایسی دلیل سے ثابت ہے جو نص کے مانند قابل اعتماد ہے، جہاں کوئی نص موجود نہ ہو اور فقہاء کی ہاں یہ قول مشہور ہے کہ:

المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

یعنی جو چیز عرف کی بنیاد پر معروف و مشہور ہو جائے تو وہ عرف اس شرط کے مانند ہے

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۷۹

(۲) المبسوط: کتاب الأیمان، باب الكسوة، ج ۹ ص: ۲۔ کتاب الوكالة، باب من الوكالة

بالبیع والشراء، ج ۹ ص: ۲۱

جس کی شرط لگائی گئی ہو۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۷ھ) نے اس قاعدہ کو ذکر کر کے اس پر کئی فروغ اور مسئلہ کو متفرع کیا ہے۔^(۱)

فقہ مالکی بھی فقہ حنفی کی طرح عرف کو تسلیم کرتی ہے اور اصول فقہ میں اسے ایک اصل مانتی ہے جہاں کوئی نص قطعی موجود نہ ہو بلکہ فقہ مالکی عرف کے مسئلے میں مذہب حنفی سے زیادہ آگے بڑھے ہوئے ہیں، اس لیے کہ مصالح مرسلہ فقہ مالکی کا اہم ستون ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عرف کی رعایت کرنا جس میں کوئی فساد نہیں ہے مصلحت کی قسموں میں سے ایک قسم ہے اس کا ترک کرنا فقیہ کے لیے درست نہیں بلکہ اس کا لینا واجب ہے:

قال العلماء في المذهب الحنفی والمالکی ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی.^(۲)

حنابلہ بھی دیگر اصحاب مذاہب کی طرح اپنے فتاویٰ اور احکام کے اندر عرف کا لحاظ کرتے ہیں اور حنابلہ چوں کہ معاملات کے باب میں توسع سے کام لیتے ہیں اور وہ الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ مفہوم اور مقاصد کو معتبر قرار دیتے ہیں اس لیے حنابلہ خاص طور پر معاملات کے باب میں عرف کا لحاظ کرتے ہیں، اسی طرح عقود کے صیغوں اور معاملات و نکاح کے شرطوں میں لوگوں کے عرف اور تعامل کا بہت زیادہ خیال کرتے ہیں اور عرف و معاملات میں جو شرائط عرفاً لوگوں کو معلوم پہلی لیکن عقد کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگانی تو وہ بغیر ذکر کیے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے عند الحنابلہ شرعاً معتبر ہوگی یہی وجہ ہے کہ حنابلہ عرف کو نطق اور تکلم کے قائم مقام مانتے ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ:

وقد اجری العرف مجری النطق فی اکثر من مائة موضع منها نقد

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السلسة، ص: ۸۳

(۲) أصول الفقہ لأبی زهرة: العرف، ص: ۲۳۷

البلد فی المعاملات۔^(۱)

سو سے زائد مقام میں عرف کو نطق کے قائم مقام کیا گیا ہے، ان میں سے ایک معاملات کے اندر نقد بلد ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنابلہ بھی عرف کو اصول شرع میں سے یہ اصل مانتے ہیں جہاں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔

شافعیہ بھی جب نص نہ ہو عرف کا لحاظ کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ باتے ہیں کہ جب عرف نص کے مخالف نہ ہو تو عرف پر عمل کرنا چاہیے، علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے ابوسفیان کی بیوی کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کیا کہ ابوسفیان نے مال میں سے اتنا لو جتنا عرف عام میں تمہارے بچوں اور تمہارے لیے کفایت کرے یہ بات ایک حیثیت سے اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شافعیہ بھی عرف کو لیتے ہیں لیکن بشرط لگاتے ہیں کہ اس کے لیے نص شرعی ہو۔^(۲)

عرف و عادت کے درمیان فرق

عرف و عادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں ایک ہی چیز ہیں اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے

الف..... بعض علماء نے عرف و عادت کے درمیان فرق کرنے کی کوشش کی ہے کہ عادت کا تعلق انفرادی طریقہ کار یا ایسے عمل سے ہوتا ہے جو بار بار کرنے کی وجہ سے کسی شخص میں فطرتِ ثانیہ بن گئی ہو، جب کہ عرف کا اطلاق اجتماعی عادت اور پوری قوم یا طبقہ کے میان پائے جانے والے عمل اور رواج پر ہوتا ہے۔

ب..... اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عرف کا تعلق قول سے ہے جب کہ عادت کا حقیقی فعل سے ہے۔

وقال قوم : وقد تختص العادة بالأفعال والعرف بالأقوال^(۱).

ج... بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عادت درحقیقت عرف سے عام ہے کیوں۔ عادت کا اطلاق عادت اجتماعیہ (یعنی عرف) پر اور عادت فردیہ دونوں پر ہوتا ہے، جب کہ عرف کا اطلاق صرف عادت اجتماعیہ پر ہوتا ہے لہذا عرف خاص اور عادت عام ہے کیوں کہ ہر عرف عادت ہے لیکن ہر عادت عرف نہیں ہے۔

..... اور بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ عرف و عادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں مترادف الفاظ ہیں، علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عرف و عادت اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہیں، نیز وجہ ہے کہ بہت سی کتابوں میں جب عرف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ عادت کو بیار کر دیا جاتا ہے:

فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وان اختلفا من حيث المفهوم^(۲).

عرف اور اجماع کے مابین فرق

بعض علماء نے عرف اور اجماع کے درمیان چند فروق بیان کیے ہیں، جن کا خلاہ درج ذیل ہے:

۱۔ ایسا قول یا فعل جو عوام و خواص میں پایا جاتا ہو اس کو اکثر لوگوں کے قبول کر لینے کا نام عرف ہے، جب کہ اجماع کسی ایک زمانہ کے مجتہدین کرام کا کسی مسئلہ متفق ہونے کو کہتے ہیں۔

۲۔ عرف میں بعض لوگوں کی مخالفت سے کوئی نقص نہیں آتا، جب کہ اجماع

(۱) تاج العروس فصل العین مع الدال، عود، ج: ۸ ص: ۴۴۳

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدین، نشر العرف فی بناء بعض الأحكام عد

تحقق کے لیے یہ ضروری ہے کہ تمام مجتہدین کرام کا اتفاق ہو کسی کی مخالفت نہ ہو۔

۳..... اجماع سے ثابت ہونے والا حکم ناقابلِ تمسّخ ہوتا ہے اس کی حیثیت نص سے ثابت شدہ احکام کے درجے میں ہے، جب کہ عرف کی بناء پر جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں تبدیلی عرف کی وجہ سے پھر حکم کے بدل جانے کا امکان پایا جاتا ہے۔

۴..... عرف کبھی فاسد ہوتا ہے، مثلاً اگر لوگوں کا عرف کسی حرام امر پر ہو جائے جو نص شرعی سے متصادم ہو جیسے سود کھانے اور شرب پینے کا عرف، برخلاف اجماع کے کہ وہ کبھی نص سے متصادم نہیں ہوتا ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرائط

عرف کے معتبر ہونے کے لیے فقہاء کرام نے درج ذیل شرائط لگائی ہیں:

۱..... عرف عام ہو اور لوگ اس کا ہمیشہ لحاظ کرتے ہوں، ایسا تعامل جسے کبھی اختیار کیا جائے اور کبھی ترک کر دیا جاتا ہو وہ عرف شرعاً معتبر قرار نہیں پائے گا۔

۲..... عرف کا انشاء تصرف کے ساتھ یا اس سے پہلے پایا جانا ضروری ہے، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اگر کوئی معاملہ طے پائے اور ان میں نزاع کی شکل پیدا ہو جائے تو نزاع کے حل کے لیے اس عرف کا اعتبار ہوگا جو معاملہ کے شروع ہونے کے ساتھ یا اس سے پہلے لوگوں میں موجود تھا، ایسا عرف جو بعد میں قائم ہو اس کو پہلے سے طے ہونے والے معاملہ میں فیصلہ نہیں مانا جائے گا، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیہ الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ.^(۱)

وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے، اس کا عقد کے ساتھ یا پہلے ہونا ضروری ہے، بعد میں قائم ہونے والے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر مہر کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر کا اگر ذکر عقد نکاح کے وقت نہ کیا

جائے تو عرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن اگر لوگوں کا تعامل بدل جائے اور نکاح کے وقت جو عرف تھا وہ باقی نہ رہے تو نئے عرف کا اطلاق اس معاملہ پر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی علاقہ میں گوشت سے صرف گائے کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی ہو تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ گائے کا گوشت کھائے گا کسی اور کسی چیز کا گوشت کھانے سے وہ حانت نہیں ہوگا۔

۳۔۔۔ تصریح عرف کے خلاف نہ ہو، مثال کے طور پر رواج تو صرف آدھا مہر ادا کرنے کا ہو لیکن نکاح کے وقت عورت نے یہ شرط لگا دی ہو کہ وہ پورا مہر متقبل لے گی اور شوہر نے اسے قبول بھی کر لیا، تو اب عرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ صراحۃً عقد میں جو بات طے ہوئی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کیوں کہ عرف کا سہارا لینے کی ضرورت تو وہاں پیش آتی ہے جہاں کسی معاملہ میں عاقدین کا مقصد معلوم نہ ہو، تب سکوت اس بات کا قرینہ ہوا کرتا ہے کہ معاملہ عرف کے مطابق ہوا ہوگا لیکن جب تصریح عرف کے خلاف ہو تو پھر:

لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح^(۱)

صراحت کے مقابلہ میں دالالت کا اعتبار نہیں ہے۔

۴۔۔۔۔۔ عرف کسی شرعی نص کے منافی اور اس کو معطل کرنے کا باعث نہ ہو کیوں کہ ایسا عرف جو شرعی نصوص شریعت کے مقاصد اور اس کی روح کے خلاف ہو وہ عرف فاسد کہلاتا ہے اور شریعت میں اعتبار صرف عرف صالح کا ہے، مثال کے طور پر اگر شراب نوشی، قمار بازی، سودی کاروبار، رقص و سرور کہیں کا عرف بن جائے، ضیافت میں حرام چیزوں کے پیش کرنے یا منگیتر کے ساتھ عقد سے پہلے ہی بے تکلف سیر و تفریح کا رواج ہو جائے تو نہ صرف یہ کہ اس طرح کے عرف کا شریعت میں اعتبار نہیں بلکہ اس طرح کی چیزوں کی روک تھام اور معاشرہ کی بن امور میں اصلاح شریعت کا اولین مقصد ہوگا، ورنہ تو تمام تر تکلفی احکام ہی فوت ہو جائیں گے اور شریعت کا عملی زندگی سے یکسر خاتمہ ہو کر رہ جائے گا۔

۵۔۔۔ صاحب فروق نے ذکر کیا ہے کہ عادت کے استعمال کا مکرر ہونا ضروری ہے
ن حد تک کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بغیر کسی قرینہ کے وہی معنی سمجھ میں آئے جو معنی اس کی
رف منقول ہے اور فہم کسی اور معنی کے بجائے اس معنی کی طرف سبقت کرے، اسی لیے
یہ معلوم اسی کو کہا جاتا ہے جب کہ مالک کہتے کو تین مرتبہ شکار پر چھوڑے اور تینوں مرتبہ
شکار کو پکڑ کر مالک کے لیے چھوڑ دے خود نہ کھائے، اسی طرح جب اسے شکار پر چھوڑا
جائے اور کسی وجہ سے اسے راستے سے واپس بلانا ہو اور وہ بلائے تو واپس بھی آ جائے
اب اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ شکار کو نہ کھانے کی کتے کی عادت ہوئی ہے اور
ب یہ کتا کلپ معلم کہلائیگا۔

۶۔۔۔۔۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ عادت مطرد ہو یا غالب ہو، یعنی لوگوں کا کسی عمل کو بار بار
(پے درپے، مسلسل) کرنے کی عادت بن جائے، یا غالب معنی پر محمول کرنے کی عادت ہو
جیسے اگر کسی نے وراہم یا ونا نیر کے بدلے فروخت کیا اور متبایعان کسی ایسے شہر میں رہتے ہیں
جہاں مختلف نقد درائج ہوں اور ہر ایک کی مالیت بھی الگ الگ ہو اور رواج میں بھی اختلاف
ہو، کسی کا زیادہ کسی کا کم رواج ہو تو بیع غالب نقد بلد کی طرف اونے لگی یعنی جس سکے کا
رواج زیادہ ہو وہی مشتری کو ادا کرنا پڑے گا۔

عرف صحیح و عرف فاسد

اولا عرف کی دو قسمیں ہیں: ۱۔۔۔ عرف صحیح ۲۔۔۔ عرف فاسد

۱۔۔۔۔۔ عرف صحیح

وہ عرف ہے جو نصوص شارح کے معارض نہ ہو، یا شریعت فی الجملہ اس کے معتبر
ہونے کی شہادت دے رہی ہو۔ اس عرف کو اختیار کرنا اور لینا معتبر ہے چوں کہ یہ اصول
شرعی میں سے ایک اصل ہے۔

العرف الصحیح، فإنہ یؤخذ بہ ویعتبر الأخذ بہ أخذاً بأصل من
أصول الشرع.^(۱)

۲..... عرفِ فاسد

وہ عرف ہے جس سے لوگ متعارف ہوں (یعنی اس کا وہ عرف رہا ہو اور اس پر تعامل
بھی رہا ہو) لیکن وہ شریعت کے مخالف ہو اور قواعد شرع سے متصادم ہو۔^(۲)
عرفِ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ متروک العمل ہے۔

عرف کی اقسام

جو عرف شرعاً معتبر ہے (یعنی عرف صحیح) اور وہ احکام پر اثر انداز ہوتا ہے، اس کو
دو قسمیں ہیں:

۱... عرف عام ۲... عرف خاص

۱..... عرفِ عام

جس عرف پر لوگوں کا تعامل ہو چکا ہو اور لوگ اس سے متعارف ہوں اور وہ اتنا عام
ہو گیا ہو کہ کسی خاص قوم اور خطہ کے ساتھ مخصوص نہ رہا ہو، مثلاً حمام میں اجرت دیکر غسل
کرنا، یہ عمل اتنا عموم اختیار کر گیا ہے کہ یہ کسی خاص قوم یا کسی خاص علاقہ میں محدود نہ رہا
ہر جگہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو گئے حالاں کہ اس میں ٹھہرنے کی مدت، پانی کے استعمال کی
مقدار اور اجرت کی کوئی تعیین نہیں ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے ناجائز قرار دیا
جائے لیکن ان سب چیزوں کی تعیین رواج کے حوالہ کردی گئی اور عرف و رواج کے مطابق
اس عمل کو جائز قرار دیا گیا:

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ العرف، ص ۲۷۸

(۲) أصول الفقہ لأبی زہرۃ العرف، ص ۲۷۸

العرف الصحيح ينقسم إلى عرف عام، وعرف خاص، والعرف العام هو الذي 'تفق عليه الناس في كل الأمصار كدخول الحمام وإطلاع الناس بعضهم على عورات بعض أحياناً فيه، وعقد الاستصناع، وقد قرر فقهاء الحنفية أن هذا العرف يترك به القياس'.^(۱)

ومثل دخول الحمام من غير شرط أجره معلومة ولا مدة معلومة ولا ذكر لمقدار الماء الذي يستعمله أجازوه لظهوره في علماء السلف من العامة وتركهم النكير عليهم فيه'.^(۲)

نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولاً'.^(۳)

اسی طرح عرف عام سے عقد استصناع کے جواز کا ہے، استصناع کا مطلب ہے کسی چیز کے بنانے اور تیار کرنے کا آرڈر کسی کمپنی یا فرد کو دینا، عقد بیع کے صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ بیع فی الحال موجود ہو لیکن استصناع کے اندر بیع فی الحال موجود نہیں ہوتی ہے، لہذا شرط مذکور کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس عقد کو صحیح نہیں ہونا چاہیے لیکن عرف اور تعامل یہ رہا ہے کہ لوگ ہر زمانہ میں عقد استصناع کا معاملہ کرتے رہے ہیں اس لیے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے:

أما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص ۲۸۰

(۲) الفصول في الأصول: باب ما يقع به البيان، بيان الحكم بالإقرار، ج ۲ ص: ۴۰

(۳) المبسوط: كتاب البيوع، السلم في اللحم ج ۲ ص ۱۳۹ / الأشباه وانظائر: العن

وسلم إلى يومنا هذا^(۱)

واستدلال الحنفية على جواز الاستصناع لمشاهدة السلف له من غير
إنكار مع ظهوره واستفاضته^(۲).

الا ترى انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده
وانه منهي عنه وتجوز الاستصناع بالتعامل^(۳).

۲.....عرف خاص

وہ عرف ہے جو کسی خاص شہر یا ملک یا لوگوں کی ایک جماعت کا عرف ہو اور ان
کے یہاں وہ متعارف وراثت ہو، مثلاً بخاری کا عرف یا مصر و قاہرہ کا عرف یا تاجروں
کا شکاروں کا عرف وغیرہ وغیرہ، عرف کی اس قسم میں عرف عام کے مقابلہ میں قوت
ہے لیکن اس کے باوجود یہ فتاویٰ اور احکام پر اثر انداز ہوتا ہے مگر اس کا اثر اس وقت نہ
ہوگا جب کہ نص موجود نہ ہو:

العرف الخاص وهو العرف الذي يسود في كل بلد من البلدان،
أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة من الناس كعرف التجارة، أو عرف
الذراع ونحو ذلك، فإن هذا العرف لا يقف أمام النص^(۴).

عرف عام و خاص کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام میں یہ قید ہوتی ہے کہ اب
زمانہ کے تمام لوگوں کا تعامل کسی عمل پر ہو اور علما کی طرف سے اس پر تکیر نہ کی گئی ہو لیکن
عرف خاص کے اندر تمام لوگوں کا تعامل نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مخصوص شہر کے لوگوں کا تعامل

(۱) اصول السرخی فصل فی بیان القیاس والاستحسان، ج ۲ ص: ۲۰۳

(۲) البحر المحیط فی اصول الفقہ کتاب لأدلة مختلف فیہا، إطباق الناس من غیر نکر،
ج ۱ ص ۵۳

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين نشر العرف فی بناء بعض الأحكام على العرف،
ج ۲ ص ۱۱۶

(۴) اصول الفقہ لأبی زهرة العرف، ص ۲۷۴

۱۰. ہے اور وہاں کے علماء نے اس پر نکیر بھی نہ کی ہو، اول کی مثال عقد استصناع ہے، اور ثانی کی مثال عقد کے اندر غالب نقد بلد کا اعتبار ہے۔

عرف عام و خاص کا اعتبار

عرف عام کے اعتبار میں کسی کا اختلاف نہیں حتیٰ کہ عرف عام اگر دلیل شرعی سے باطلیہ مخالف نہ ہو بلکہ دلیل تو عام ہو لیکن عرف اس کے بعض افراد کے مخالف ہو یا دلیل قبیح ہو تو ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فان العرف معتبرا ان كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا ويترك به القياس.^(۱)

عرف اگر عام ہو تو اس کا اعتبار ہوگا کیوں کہ عرف عام تخصیص کی صلاحیت رکھتا ہے، اس عرف عام کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

عرف خاص کے اعتبار ہونے نہ ہونے کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے، بعض کے ہاں عرف خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے پیشاں رحمہ اللہ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے عرف خاص کو جن لوگوں نے غیر معتبر مانا ہے انہوں نے اس کو نص کی حد تک ہی مقرر رکھا ہے قیاس میں وہ بھی اس کی تاثیر کے قائل ہیں، چنانچہ امام ابو زہرہ رحمہ اللہ واضح الفاظ میں ذکر کرتے ہیں:

وهو لا يقف أمام النص مطلقا سواء كان النص عاما أم كان النص خاصا ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلمه من نص أو ما يشبه النص في وضوحه وجلالته.^(۲)

عرف خاص کا نص کی موجودگی میں اعتبار نہیں خواہ نص عام ہو یا خاص لیکن اس قیاس

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص ۱۱۶

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۷۸

کے مقابلہ میں وہ معتبر ہوگی جس کی علت نص قطعی نہ ہو یا نص کی طرح اس کی علت واضح نہ ہو۔ ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

والخاص يترك به القياس الظنى فى علتہ وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التى تتعارفه ولا يترك لغيرهم.^(۱)

عرف خاص کے سبب اس قیاس کو ترک کیا جائے گا جو اپنی علت میں ظنی ہو اور اس؛ انطباق اسی شہر والوں اور جماعت تک محدود ہوگا جن کا یہ عرف ہے ان کے علاوہ لوگوں کے لیے اس قیاس ظنی کے ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

عرف عام و عرف خاص میں حکم کے اعتبار سے فرق

۱۔ پہلا فرق یہ ہے کہ عرف عام سے حکم عام ثابت ہوگا یعنی ایسا عرف جو تمام باا والوں کا ہو، تو اس کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ تمام بلاد والے پر اس کی پابندی لازم ہوگی لیکن عرف خاص کے ذریعہ حکم خاص ثابت ہوگا اور اس حکم کے پابند صرف وہی شہر والے ہوں گے، جس شہر والے کا یہ عرف ہے:

العرف العام فى سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص فى بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط.^(۲)

۲ اگر عرف عام نص قطعی قرآن و حدیث کے خلاف واقع ہو جائے تو عرف عام کے اعتبار سے نص میں تغیر کرنا ہرگز جائز نہیں ہے لیکن اگر قیاس کے خلاف عرف عام آجائے تو اس صورت میں عرف عام کے لحاظ سے قیاس میں تبدیلی کرنی جائز ہے لیکن عرف خاص سے قیاس میں تغیر و تبدل کرنے میں اختلاف ہے، رائج قول یہ ہے کہ تبدل جائز ہے۔

(۱) اصول الفقہ لأبى زهرة العرف، ص: ۲۷۸

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲ ص: ۱۳۲

۳... اگر عرف عام یا خاص علماء متقدمین کی رائے کے خلاف واقع ہو تو اس صورت میں عرف پر عمل کر کے ثابت شدہ مسئلہ میں تغیر کرنا جائز ہے۔

۴..... عرف عام اگر نص شرعی کے معارض ہو تو اس کے ذریعہ اثر کی تخصیص بھی درست ہے، جیسے عقد استصناع، اور اگر عرف خاص نص شرعی کے معارض ہو تو اس کے ذریعہ اثر کی تخصیص کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اس لیے یہ ہے کہ اثر کی تخصیص درست نہیں ہے:

العرف الخاص انما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخص به الأثر بخلاف العرف العام^(۱)

عرف لفظی کی تعریف

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض الفاظ یا ترکیبوں کا لوگوں کے درمیان ایسی متعین معنی میں اس طور پر رائج ہو جانا کہ مطلق ذکر کے وقت بالکسی قرینہ اور عقلی کاوش کے اس معنی کی طرف ذہن چلا جائے۔

فهو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الالفاظ أو التركيب في معنى معين بحيث يصح ذلك المعنى هو المفهوم التبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية.^(۲)

مثلاً جب لوگ ولد کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مذکر اولاد مراد ہوتی ہے مونث مراد نہیں ہوتی نیز لحم کے لفظ کا اطلاق لوگ مچھلی کے گوشت پر نہیں کیا کرتے لہذا اگر کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھائے اور پھر وہ مچھلی کھالے تو وہ حرف کی بناء پر حانث نہیں ہوگا۔

عرف عملی کی تعریف

لوگوں کا کسی چیز کی عادت بنالینا جن کا تعلق امور عادیہ یا شبہی معاملات سے ہو:

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲ ص ۱۳۳

(۲) المدخل الفقہی العام: الفرع الثانی تقسیم العرف، ج ۲ ص ۸۵

اما العرف العملی فهو اعتیاد الناس علی شی من الأفعال العادية
أو المعاملات المدنية.^(۱)

عرف لفظی و عملی کی تاثیر

فقہاء کی جزییات اور ان کی تصریحات، سے پتہ چلتا ہے کہ ان دونوں کا احکام شرعیہ میں ایک اثر ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گھر کو برباد نہیں کرے گا تو مکڑی کے گھہر برباد کرنے سے وہ حانت نہیں ہوگا اگرچہ قرآن نے اس کو بھی بیت کا نام دیا ہے، ایسے اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو پھلی کھانے سے وہ حانت نہ ہوگا، کسی نے روٹی کھانے کی قسم کھائی تو وہاں کے عرف میں: روٹی استعمال کی جاتی ہوگی مثلاً جو، گیہوں، باجرہ، مکئی وغیرہ وہی اس کی قسم کا مصداق قرار پائے گا۔^(۲)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ نذر مانے والے، قسم کھانے والے، وصیت کرنے والے، میں سے ہر ایک کا قول اسی کی لغت اور عرف پر مبنی ہوگا:

إن لفظ الواقف والموصی والحالف والناذر وكل عاقد يحمل علی
عادته فی خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع
اولاً^(۳)

واقف، موصی، ناذر، حالف، اور عاقد کے الفاظ اسی لغت اور عرف پر مبنی ہوں گے جس زبان میں وہ گفتگو کرتے ہیں خواہ وہ لغت، لغت عرب اور شارع کے موافق ہو یا نہ ہو۔ اور اسی پر فقہاء کا قاعدہ ”الحقیقة تترك بدلالة العادة“ بھی مبنی ہے۔ عرف عملی: بھی احکام شرعیہ میں دخل ہے مثلاً اگر کسی علاقہ کی عادت یہ ہو کہ وہاں کے باشندگان صرف

(۱) المدخل الفقہی العام، الجزء الثانی تقسیم العرف، ج ۲، ص: ۸۴۶

(۲) بدائع الصانع، کتاب الایمان، فصل فی لحلف علی الاکل والشرب، ج ۳، ص: ۵۹

(۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین، نشر فی العرف، ج ۲، ص: ۱۳۳

بکری ہی کا گوشت کھاتے ہوں اور اس ماحول میں کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو ان قسم کا محمل وہی بکری کا گوشت ہوگا، گائے یا اونٹ کا گوشت کھانے سے وہ حائل نہیں ہوگا۔

ایسے ہی کسی نے جانور کو سامان اٹھانے کے لیے اجارہ پر لیا تو اس پر اتنا ہی برداری کرنے کی اجازت ہوگی جتنا کہ عادیہ کیا جاتا ہے اور جانور بغیر کسی ضرر کے برواشت کر لیتا ہے اگر طاقت سے زیادہ برداری کی تو جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

اگر باغ میں کچھ پھل گرے ہوئے ہوں اور یہ بھی عملاً یا صراحۃً معلوم ہو کہ باغبان یا باغ کا مالک اتنی مقدار لینے سے منع نہیں کرتے تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں، باکرہ بالغہ کا سکوت اذن کے حکم میں ہے جو اسی عادت پر مبنی ہے کیوں کہ رغبت کے اظہار سے حیا منع ہوتی ہے لہذا وہ خاموشی اختیار کرتی ہے، اور اس کو رضامندی کا درجہ دے دیا جاتا ہے، اونٹ کی بیچ میں اس کی نکیل بھی داخل ہوگی، ان جیسے تمام مسائل عرف پر مبنی ہیں اور شریعت نے ان کا اعتبار کیا ہے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء اس کے اعتبار پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

وقد اقتطعنا من مختلف النواحي 'الفقهية التي تغلف فيها تأثير العرف المدني في المعاملات وهي فيض من غيض ومنها يعرف ما أقره النظر الفقهي للعرف في المعاملات أيضا من حاكمية وسلطان'.^(۱)

ہم نے مختلف فقہی ابواب سے ماقبل میں کچھ منتخب مسائل کو چن کر بیان کیا جن کا دخل عرف مدنی میں معاملات سے تھا، اور یہ بہت تھوڑی مثالیں تھیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عرف عملی میں عادت مدنیہ کی طرح معاملات بھی فقہی نظر سے ایک اور قوت رکھتے ہیں۔

عرف عموم نص سے متعارض ہو

معاملہ کے بعد پیدا شدہ عرف کا اعتبار نہیں ہے اگر عرف کسی عام نص سے متعارض ہو اور اس پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص لازم آئے تو یہ عرف معتبر ہوگا، چنانچہ شیخ مصطفیٰ زرقا، لکھتے ہیں:

العرف القائم عند ورود النص التشريعي اما ان يكون عرفا لفظيا او عمليا .

نص شرعی کے وارد ہونے کے وقت جو عرف رائج ہوگا وہ یا تو لفظی ہوگا یا عملی۔
گویا شیخ نے عرف کے نص سے تعارض کی مختلف صورتوں کے ذکر کا آغاز کیا ہے اس کے عرف لفظی عرف عملی میں عرف خاص اور عام سب کا الگ الگ حکم بیان کیا ہے سب۔۔۔ پہلے ابتدا عرف لفظی کے تعارض سے کی ہے، فرماتے ہیں:

فاذا كان لفظيا فلا خلاف بين الفقهاء في اعتباره.

جب عرف لفظی ہو تو اس کے اعتبار میں فقہاء متفق ہیں۔

لیکن اگر عرف مخالف عرف عملی ہو اس کے ذریعہ عام نص میں تخصیص کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں بعض تخصیص کو درست قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو غیر صائب تصور کرتے ہیں، اگر انص کے مقابل عرف عام ہو تو حنفی نقطہ نظر سے یہ عرف نص کے لیے منصوص ہوگا، اس عرف کے بارے میں شیخ زرقا، فرماتے ہیں:

والنظر الفقهي في ذلك ان النص اذا كان عاما فان العمل بالعرف في

موضوعه لا يكون تعطیلا للنص كما في حالة خصوص النص بل

يبقى النص معملا في مشمولاته الأخرى التي يتناولها عمومها فليس

في تخصيص النص بالعرف عندئذ إهمال للنص بل هو إعمال للعرف

والنص معا.

فقہی نقطہ نظر اس سلسلہ میں یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو عرف پر اس کے موضوع نیز

اں کرنا نص کو باطل کرنا نہیں ہوگا جیسا کہ خص نص میں ایسا ہوتا ہے بلکہ نص اپنے ان سرے محل میں جہاں تک اس کا عموم شامل ہے باقی رہے ٹی لہذا نص کے سبب عرف کی نتیجہ سے نص کو بالکل ترک کرنا لازم نہ آئے گا بلکہ عرف اور نص دونوں پر ساتھ ساتھ سہ ہوگا۔

اگر عرف خاص کا تعارض نص عام سے ہو تو حنفی فقہاء کی رائے اس سلسلے میں یہ ہے کہ عرف معتبر نہیں اور نہ ہی یہ مخصوص بننے کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔^(۱)

عرف کا تعارض نص خاص سے

عرف کا تعارض اگر نص خاص سے ہو اور عرف کی رعایت بغیر دوسرے کو چھوڑے من نہ ہو تو ایسا عرف غیر معتبر ہوگا۔

إذا تعارف الناس على عمل من الأعمال العادية أو المدنية وكان الأمر الذي تعارفوه منهياً عنه أو ممنوعاً بنص خاص أي بنص وارد عن الشارع لمنع هذا الأمر بخصوصه كما كان الجاهليون متعارفين بالتبني مثلاً وإجراء حكم البنوة الحقيقة فيه فنهى عنه القرآن بخصوصه فإن هذا العرف عندئذ لا اعتبار له ولا قيمة.^(۲)

جب لوگ عمل عادیہ یا مدنیہ میں سے کسی عمل پر عرف قائم کر لیں اور ان کا متعارف عمل نہی کسی نص خاص کے سبب ممنوع ہو، نص خاص کا مطلب یہ ہے کہ شارع کی جانب سے خصوصاً اسی امر سے روکنے کے لیے اس نص کا ورود ہوا ہو جیسے زمانہ جاہلیت کے لوگوں میں بتنی بنانے کا عرف تھا اور اس کے ساتھ حقیقی بیٹے کا سا معاملہ کرتے تھے، قرآن نے خصوصیت کے ساتھ اس سے روکا لہذا یہ عرف اس ماحول میں غیر معتبر اور بے قیمت ہوگا۔

سابقہ تحریر سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عرف عام اگر نص کے مقابلہ میں ہو تو تخصیص کی حد تک اس عرف کا اعتبار ہوگا لیکن نص خاص سے وہی عرف عام اگر متصادم ہو جائے تو اس مقام پر غیر معتبر ہے:

فالنص الخاص الأمر هو المعتبر المحترم ولو صادمه عرف عام فلا يعتبر ای عرف او اتفاق خلافه.^(۱)

نص خاص ہی قابل اعتبار اور قابل لحاظ ہے اگرچہ عرف عام اس کے متصادم ہو چنانچہ وہ عرف اس کے خلاف معتبر نہیں۔

عرف وعادت پر مبنی نصوص

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے تقریباً آٹھ ایسے نصوص اور آثار کا تذکرہ کیا جن میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابی رسول میں سے کسی نے حالات اور زمانہ و مکان کے لحاظ سے وہ اصل حکم نہیں دیا جو اس کا تھا، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تقطع الأیدی فی الغزو.

ایک فرمان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی وجہ بھی بیان فرمائی:

لئلا تلحقه حمیة الشیطان فیلحق بالكفار.^(۲)

کہ ایسا نہ ہو کہ شیطانی حمیت کا جنون اس پر غالب ہو جائے اور وہ کفار کے ساتھ

جاوے۔

ایک دوسری مثال میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صدقہ فطر میرے ایک صانع ترم، شعیر، حنظل، زبیب وغیرہ کا ذکر کیا ہے، یہی خوردنی اشیاء، مدینہ کے لوگوں میرے غالب اور رائج تھیں، اسی سبب جہاں کی خورد و نوش یہ چیزیں نہ ہوں مثلاً وہاں کے لوگ

(۱) المدخل الفقہی العام ج ۲ ص ۸۸۹

(۲) إعلام الموقعین الشریعة مبنیة علی مصالح العباد، فصل قطع الأیدی فی الغزو

دودھ، گھی، گوشت مچھلی کا استعمال کرتے ہیں تو جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اپنا صدقہ فطر انہیں اشیاء میں سے نکالیں گے۔^(۱)

ایسی نصوص جو عرف پر مبنی ہیں اور عرف ہی اس کی علت ہو تو انس کو عرف پر مبنی نص تصور کیا جائے گا لہذا تبدیلی عرف سے اس کا حکم بدلتا رہے گا، مثلاً اموال ربویہ کے تولنے یا پنے کی جو تعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی کہ تمر وغیرہ کیل اور سونا چاندی وزنی ہے، یہ تعین اس وجہ سے کی کہ یہ اس وقت کیل اور وزنی تھیں اور نص بھی اسی عرف کے مطابق نزل ہوئی، تو جس مقام پر کسی کی علت بعض میں کیل اور بعض میں وزنی کی ہو تو اس عادت کا اعتبار ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فإذا تغيرت تغير الحكم فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة
المخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الهمام
ترجيح هذه الرواية.^(۲)

جب عرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے تو بدلی ہوئی عادت کو معتبر مان لینے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ اس میں تو نص کی اتباع ہے، اور علامہ ابن ہمام نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

اوپر جس رائے کو رائج اور ابن ہمام رحمہ اللہ کی ترجیح کا نام دیا گیا ہے وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی رائے ہے، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ اور جمہور مجتہدین رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ عرف ان اشیاء کے مقیاس کا بدل جائے پھر بھی وہ ہمیشہ ہمیشہ کیل ہی یا وزنی رہیں گی اور عرف کی تبدیلی کا کوئی اختیار نہیں لیکن شذرق نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں یہ مثال پیش کی ہے کہ باکرہ کی خاموشی جہاں اجازت تسلیم کی جاتی ہے وہ عرف اور عادت پر مبنی ہے، لہذا اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ باکرہ لڑکیاں اپنے رغبت کے

۱۔ إعلام الموقعین: فصل: صدقة الفطر لا تتعین فی انواع ۰۶ ج ۲ ص: ۱۸

۲۔ مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف ج ۲ ص ۱۱۸

اظہار سے شرم محسوس نہیں کرتیں تو اس صورت میں اذن میں سکوت کافی نہ ہوگا بلکہ ثیاباً کی طرح ان کو بھی بہ صراحت اجازت دینی ضروری ہوگی۔ اور فتویٰ لوگوں کی عادت پر دیا گیا ہے۔

لہذا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ نصوص عرفیہ پر تبدیلی عرف کا اثر مرتب جائے۔ واللہ اعلم

عرف کا تصادم قیاس سے

قیاس کو عرف کے مقابلے میں اس وجہ سے ترک کیا جائے گا کہ اس کے موجود ہونے کے وقت شرعاً عرف اجماع کے درجہ میں ہے۔
علامہ عبدالوہاب خلاف فرماتے ہیں:

قد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الاستصناع لجريان العرف
به وإن كان قياساً لا يصح لأنه عقد على معدوم.^(۱)
عرف کے سبب قیاس و ترک کر دیا جائے گا اسی عادت کے سبب عقد استصناع ہے اگرچہ قیاس کے رو سے یہ صحیح نہیں اس وجہ سے کہ یہ ایسی بیع ہے جو موجود نہیں۔
عرف خواہ عام ہو یا خاص اس کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں، چنانچہ شیخ مصطفیٰ زرقا فرماتے ہیں:

والاجتهادات الإسلامية تكاد تكون متفقة على أن الحكم القياسي
يترك للعرف ولو كان عرفاً حادثاً لأن المفروض عندنا أن هذا
العرف لا يعارضه نص خاص ولا عام معارضة مباشرة والعرف غالباً
دليل الحجة فهو أقوى من القياس، فيترجح عليه عند التعارض.^(۲)

(۱) عنم صول الفقہ لـخلاف ۰ الدلیل السابع: العرف ۰ ص ۹۰

(۲) المدخل الفقہی العام ج ۲ ص ۹۰۲، ۹۰۳

تمام فقہاء کے اجتہادات اس پر متفق ہیں کہ عرف کے سبب قیاس حکمی متروک ہوگا اگرچہ عرف نوپید ہو، کیوں کہ یہ بات مسلم ہے اس عرف کا کسی خاص یا عام نص سےصادم نہیں بلکہ عرف کا تحقق اکثر حاجت کے سبب ہوتا ہے، لہذا یہ قیاس کے ساتھ تعارض نے وقت مقدم ہوگا۔

ان عبارات سے واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ عرف کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قواعد عامہ سے تعارض

اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو جائے تو اس صورت کے حکم پر شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والعرف المقبول بالاتفاق هو العرف الصحيح العام المصرد من عهد الصحابة ومن بعدهم الذي لم يخالف نصا شرعيا ولا قاعدة اساسية.^(۱)

عرف وہی مقبول ہے جو صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں رائج ہو اور شرعی اور ناعدہ اساسیہ کے خلاف نہ ہو۔

اگر شیخ صاحب کی مراد قاعدہ اساسیہ سے مصادر شرعیہ ہیں تو پہلے ہی یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرف کے مقابل قیاس کو ترک کیا جائے گا، اور اگر قواعد فقہیہ ہیں تو جب عرف سے ذریعے نص میں تخصیص کی گنجائش ہے تو کیا فقہی قاعدہ کو ترک کرنے کی گنجائش نہیں ملے گی؟

عرف ظاہر مذہب کے خلاف

اگر عرف ظاہر مذہب کے خلاف ہو تو تاضی اور منتفی کے یہ یہ جو نہیں کہ وہ ظاہر

روایت پر فتویٰ دیں علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويترك
العرف. (۱)

قاضی و مفتی کے لیے یہ روایتیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر حکم لگائیں۔
لیکن ظاہر روایت کا مسئلہ اگر نص پر مبنی ہو تو اس کے خلاف عرف غیر معتبر ہے
کیوں کہ اگر ظاہر مذہب میں اس قول پر فتویٰ نہیں بلکہ مشائخ نے اس کے علاوہ کو صحیح قرار
دیا ہو تو اب عرف ظاہر مذہب کے خلاف کیسے معتبر ہوگا؟ لہذا جب مطلق ظاہر مذہب
کو چھوڑنا عرف کے سبب جائز ہو تو ضعیف قول کی موجودگی میں اس کو بدرجہ اولیٰ ترک
کر سکتے ہیں۔

عرف کے سبب عدول عن المذہب

اگر عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسے
رائے موجودہ عرف و عادت کے مطابق ہو تو ایسے قول کو اختیار کرنے سے عدول عن
المذہب شمار نہیں ہوگا، شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ کی عبارت قابل لحاظ ہے:

إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروى الصحيح فيه
مخالف للعرف العام ولم يكن معتمداً على نص صريح من الكتاب
والسنة، صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه
في المذهب ولا يعتبر خارجاً في فتياه عن نطاق ذلك المذهب
الجليل. (۲)

جب یہ ثابت ہو جائے کہ امام صاحب کے مذہب میں صحیح روایت کے مطابق حکم
اگایا گیا ہے وہ عرف عام کے مخالف اور اس کی بنیاد کتاب و سنت کی صریح نص پر نہیں

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین نشر العرف، ج ۲ ص ۱۱۶

(۲) أبو حنيفة حياته وعصره أراؤه وفقهه: العرف، ص ۳۶۰

ہے تو مفتی کے لیے جائز ہے کہ مذہب کے مخصوص علیہ مسائل کی مخالفت کرے اور اپنے اس فتویٰ کی وجہ سے مذہب سے عدول متصور نہیں ہوگا۔

یہی عرف اگر کسی مذہب کا قول نہ ہوتا تو جب ہم اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے اور اس قول کو ترک کر دیتے تو جب یہ کسی دوسرے مذہب کا قول ہے تو ہم اسے عدول عن مذہب کا نام کیوں کر دے سکتے ہیں۔

کیا عرف بدلنے سے بار بار حکم بدلے گا؟

اگر کوئی یہ کہے کہ عرف تو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے تو کیا ہمارا فتویٰ بھی اسی طرح بدلتا ہے گا اور کیا عرف کی تبدیلی کی وجہ سے بعد میں آنے والے مفتی کو اپنے پیش رو مفتی کی مخالفت کی گنجائش دی جاتی رہے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک آج بھی عرف بدلنے سے حکم بدل سکتا ہے کیوں کہ تاخرین نے بھی مذکورہ مسائل میں عرف کی تبدیلی کی وجہ سے متقدمین کے خلاف رائے پنائی ہے لہذا آج کا مفتی بھی الفاظ عرفیہ اور مسائل عرفیہ میں نئے پیدا شدہ عرف پر حکم صادر رکھے گا۔^(۱)

عرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت

ہر مفتی عرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس ذمہ سے وہی مفتی عہدہ رہا ہو سکتا ہے جو اگر مجتہد نہ ہو تو کم از کم درج ذیل تین صفات سے متصف ہو۔

۱..... مسائل کو تمام شرائط و قیودات کے ساتھ جانتا ہو اور قواعد شریعت سے واقف ہو تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ کس طرح کے عرف پر حکم کا مدار رکھنا صحیح ہے اور کس طرح کے عرف پر صحیح نہیں ہے۔

۲..... اپنے زمانہ کے عرف اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔

۳..... اور اس نے فقہی مہارت حاصل کرنے کے لیے کسی ماہر استاد کی شاگردی کا شرف حاصل کیا ہو یہ شرط بھی نہایت ضروری ہے، اسی بناء پر ”منية المفتی“ کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی تمام کتابیں از بر یاد کر لے پھر بھی اس پر کسی ماہر استاد کی شاگردی لازم ہے، اس لیے کہ بہت سے مسائل میں اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات اور عادات کی دیکھ کر جواب دیا جاتا ہے اور اس کا صحیح علم استاد ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔^(۱)

شریعت کے خلاف عرف معتبر نہیں

یہاں یہ بات اچھی طرح جان لینی چاہیے کہ عرف پر عمل اس وقت تک ہوگا جب تک کہ وہ شریعت کے کسی صریح حکم کے خلاف نہ ہو، لہذا اگر عرف اور شریعت کے حکم میں تعرض ہوگا تو عرف کا قطعاً اعتبار نہ کیا جائے گا، مثلاً ظالمانہ ٹیکسوں اور سودی لین دین کے عرف و رواج کی وجہ سے ان چیزوں کے حکم میں گنجائش نکلنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔^(۲)

اپنے زمانہ کے عرف کو نہ جاننے والا مفتی جاہل ہے

مفتی اور قاضی حتیٰ کہ بہتد پر بھی لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات اور عرف و رواج سے پوری واقفیت رکھے، علماء کا مشہور مقولہ ہے:

من جہل باہل زمانہ فہو جاہل.

یعنی جو شخص اپنے زمانہ کے عرف اور عادات سے ناواقف ہو وہ جاہل ہے۔

فلا بد للمفتی والقاضی بل والمجتہد من معرفة أحوال الناس وقد

قالوا ومن جہل باہل زمانہ فہو جاہل^(۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتی : ص ۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی : ص ۸۶

(۳) شرح عقود رسم المفتی : ص ۸۶

مسائل قضا میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ کی علت

قضا اور اس کے متعلق مسائل میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ انہیں ان مسائل پر تجربہ کا موقع زیادہ ملا ہے اور وہ لوگوں کے حالات سے زیادہ واقف تھے:

وقد منا انهم قالوا: يفتي بقول أبي يوسف: فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس.^(۱)

امام محمد کی عادت شریفہ

امام محمد رحمہ اللہ مسائل کی تحقیق کے لیے بسا اوقات خود رنگ ریزوں کے پاس تشریف لیجاتے اور ان کے مابین رائج معاملات کی تفتیش کیا کرتے تھے، آج بھی مفتی کو تحقیق طلب مسائل میں اہل معاملہ سے براہ راست تنقیح کرنی چاہیے:

كان محمد يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم.^(۲)

لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا

حضرات فقہاء کرام عوام الناس کے حقوق کا کس قدر خیال رکھتے ہیں اس سلسلہ کی ایک مثال یہ ہے کہ خراجی زمین میں اگر کوئی کاشت یا اعلیٰ قیمت کی چیز کے بجائے کم قیمت کی کھیتی کرے، مثلاً انگور کی صلاحیت رکھنے والی زمین میں تھہوں کی پیداوار کرے تو اگرچہ مذہب حنفی میں حکم یہ ہے کہ اس سے اعلیٰ چیز (مثلاً انگور) کی قیمت کے اعتبار سے خراج وصول کیا جائے گا مگر اس حکم کو جاننے کے باوجود مفتی اس بارے میں فتویٰ ظاہر نہیں کرے گا کیوں کہ اس فتویٰ کو ظالم و جابر حکمران لوگوں کے اموال ناحق لوٹنے

(۱) شرح عقود رسم المفتی ص: ۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی ص: ۹۶

اور کھسوٹنے کا ذریعہ بنالیں گے اور ہر کاشت کار سے کہیں گے کہ تمہاری زمین اس سے ابھی پیداوار دے سکتی ہے لہذا اسی اعتبار سے خرارج ادا کرو۔

فتویٰ کی تبدیلی عرف کی بناء پر

جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گزشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف و رواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے تو موجودہ دور کے عرف کی تبدیل کی بناء پر تغیر حکم واجب ہوگا علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان المفتی لیس له الجمود علی المنقول فی کتب ظاہر الروایۃ من غیر مراعاة الزمان وأهله وإلا یضیع حقوقا کثیرة ویكون ضرره أعظم من نفعه.^(۱)

مفتی کے لیے ظاہر مذہب پر زمانے کے حالات اور اہل زمانہ کے حالات کی رعایت کیے بغیر جمود اختیار کرنا جائز نہیں، ورنہ تو بہت سے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور اس کا ضرر اس کے نفع سے بڑھ جائے گا۔

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

لیس للمفتی ولا للقاضی ان یحکما بظاہر الروایۃ ویترکما بالعرف.^(۲)
قاضی و مفتی کے لیے یہ جائز ہی نہیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر فتویٰ دے۔
رسائل کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

للمفتی الآن ان یتغی علی عرف اهل زمانه وإن خالف زمان المتقدمین.^(۳)

اس وقت مفتی پر ضروری ہے کہ اہل زمانہ کے عرف پر فتویٰ دے اگرچہ یہ عرف

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۶

(۲) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص: ۱۳۱

(۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص: ۱۳۳

مقدمین کے زمانہ سے عرف کے خلاف ہو۔

عرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر

عرف اور زمانہ کی تبدیلی کا اثر چوں کہ احکام کی تبدیلی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے اس لیے فقہاء اس بات پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ شرعی احکام بیان کرنے والوں کو عرف و عادت زمانہ اور ماحول کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی مایہ ناز کتاب ”إعلام الموقعین“ میں ایک مستقل باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے:

تغییر الفتوی واختلافها بحسب تغیر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنیات والعوائد.^(۱)

زمان و مکان، حالات، نیتوں اور عادتوں میں اختلاف کا اثر فتویٰ پر پڑتا ہے۔
پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا فصل عظیم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظیم علی الشریعة اوجب من الحرج والمشقة وتکلیف مالا سبیل الیه.^(۲)
یہ بڑا ہی عظیم اور مفید باب ہے اور اس ناواقفیت کی وجہ سے شریعت کے بارے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں اور وہ حرج و مشقت کا سبب بنی اور ایسی مشقت میں لوگوں کو ڈال دیا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔

عرف اور تغیر زمانہ پر مبنی پچیس اہم فروعات کا ذکر

..... امور دینیہ پر اجرت کے جواز کی وجہ

قرآن کریم کی تعلیم، اذان، امامت، یہ سب عبادتیں ہیں جس کی ادائیگی آدمی

(۱) إعلام الموقعین: تغیر الفتوی واختلافها. الشریعة مبنیة علی مصالح العباد، ج ۱ ص ۱۱

(۲) إعلام الموقعین: تغیر الفتوی واختلافها، الشریعة مبنیة علی مصالح العباد، ج ۳ ص ۱۱

آخرت کے اجر و ثواب کے لیے کیا کرتا ہے، لہذا اصل کی رو سے ان فرائض کی ادائیگی اجرت لینا جائز نہیں ہونا چاہیے، چنانچہ فقہاء، یہی فتویٰ دیا کرتے تھے لیکن جب انہوں نے یہ دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لیے بند کر دیا گیا ہے، اور امامت اور تعلیم قرآن کے فرائض انجام دینے والوں کو اگر اپنی معاش کے لیے زراعت، تجارت، صنعت وغیرہ میں مشغول ہو جانا پڑا تو اس سے دین کا ضیاع ہوگا اور دینی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لیے کوئی نہیں ملے گا، چنانچہ متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ امامت اور تعلیم قرآن وغیرہ کی اجرت لینا جائز ہے:

فمن ذلك افتاؤهم بجواز الاستیجار علی تعلیم القرآن ونحوه لا نقطاع عطایا المعلمین التي كانت فی الصدء الاول ولو اشتغل المعلمون بالتعلیم بلا اجرة یلزم ضیاعهم و ضیاع عیالهم ولو اشتغلوا بالاکتساب من حرفة وصناعة یلزم ضیاع القرآن والدين فافتوا باخذ الأجرة علی التعلیم وكذا علی الإمامة والآذان.^(۱)

۲..... مشترک اجیر پر ضمان

دھوبی اور درزی وغیرہ کو جو کپڑے ذرائی کلن یا سلانی کے لیے دیئے جاتے ہیں، چوں کہ وہ اجیر مشترک ہیں اس لیے وہ اُن کے ہاتھوں میں امانت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ امانت اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کا تاوان نہیں ہوا کرتا، لیکن پیشہ وروں کی طرف سے اہمال اور بے احتیاطی رونما ہونے لگی اور وہ بکثرت اس طرح کے دعوے کر رہے۔ لگے کہ مال ضائع ہو گیا ہے، جس میں مالکین کی کھلی حق تلفی تھی، چنانچہ فقہاء نے اس صورت حال کے پیش نظر تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت نہ جاسکے، چنانچہ شرعی حکم یہ ہے کہ اگر کوئی عموی قسم کی مصیبت اور حادثہ رونما نہ ہو جیسے زلزلہ یا عموی آتش زدگی وغیرہ تو اجیر مشترک ضائع شدہ مال کا تاوان ادا کرے گا:

ومن ذلك مسائل كثيرة كتضمنين الأجير المشترك.^(۱)

۳..... ظاہری عدالت کافی نہیں

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں چوں کہ حق گوئی اور صداقت تھی اور دروغ گوئی کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا کیوں کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا اس لیے گواہوں کی ظاہری عدالت کو کافی قرار دیا کرتے تھے، گواہوں کے ثقہ ہونے کی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے جب اس بارے میں لوگوں کی بے احتیاطی دیکھی تو انہوں نے شاہدوں کے ثقہ ہونے کے لیے تزکیہ و شہادت ضروری سمجھی کیوں کہ عملی طور پر قضا کی وابستگی کی بناء پر ان لوگوں کی بے احتیاطی اور دروغ گوئی کا زیادہ تجربہ تھا، چنانچہ عدالت کی تبدیلی نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتویٰ میں تبدیلی کریں:

ومن ذلك قول الإمامين بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفة لما نص عليه أبوحنيفة بناء على ما كان في زمنه من غلبة العدالة لانه كان في الزمن الذي شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية وهما أدركا الزمن الذي فسمي فيه الكذب وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان.^(۲)

۴..... حاکم کے علاوہ سے بھی جبر واکراہ ممکن ہے

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جبر واکراہ قرار نہیں دیتے تھے کیوں کہ ان کے زمانہ میں قوت کا مظاہرہ صرف بادشاہ کی طرف سے ہوا کرتا تھا لیکن بعد میں جب ڈاکہ، زنا اور جبر واکراہ کے واقعات کی عام لوگوں کی طرف سے زیادتی ہو گئی

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج ۲، ص ۱۲۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج ۲، ص ۱۲۶

تو امام صاحب کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے یہ بات تسلیم کی کہ اکراہ کا معاملہ سلطان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا:

ومن ذلك تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام
بناء على ما كان في زمنه من أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه ثم
كثير الفساد فصلر يتحقق الإكراه من غيره فقال محمد باعتباره وأنتي
به المتأخرون لذلك. (۱)

۵..... عورتوں کو عبادات کے لیے دخول مسجد سے ممانعت کی

وجہ صحیح روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں عام طور پر مساجد میں نماز کی ادائیگی کے لیے جایا کرتی تھیں لیکن جب معاشرہ میں خرابی پیدا ہوئی تو خود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں ہی ان کو مسجد میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا:

ومنع النساء عما كن عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من
حضور المساجد لصلاة الجماعة. (۲)

۶..... جھوٹی شکایت کرنے پر ضمان

اگر کوئی شخص بادشاہ کے پاس کسی کی ناحق شکایت کر دے اور بادشاہ اسی بنیاد پر اس سے ناحق تاوان لے لے تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیوں کہ شکایت کنندہ مسبب ہے اور بادشاہ خود مباشر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جس

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین : نشر العرف، ج ۲، ص: ۱۲۶

(۲) مجموعۃ رسائل ابن عابدین : نشر العرف، ج ۲، ص: ۱۲۶

سبب اور مباشر کسی مسئلہ میں جمع ہو جائیں تو حکم مباشر کی طرف لوٹتا ہے (مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کے پوشیدہ مال کی خبر کسی چور کو دے دے اور چور اس کی نشاندہی پر مال چرائے تو یہاں پتہ بتانے والا مسبب اور چور مباشر ہے، لہذا چوری کی حد مباشر پر یعنی چور پر جاری ہوگی مسبب یعنی پتہ بتانے والے پر جاری نہ ہوگی۔ (الاشباہ والنظائر: ج ۱ ص ۲۳۷) ہذا مذکورہ صورت میں شکایت کنندہ کے مسبب ہونے کی وجہ سے حضرات شیخین رحمہما اللہ اس پر ضمان کے قائل نہیں ہیں، اس کے برخلاف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے زمانہ میں جب یہ دیکھا کہ لوگ ذاتی دشمنی کی وجہ سے بڑھ چڑھ کر جھوٹی شکایتیں حاکم کے پاس لے جاتے تھے ہیں اور اس کے پردے میں پرانی دشمنیوں نکالنے لگے ہیں تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ شکایت کرنے والے مجبوروں کو بھی جھوٹی شکایت پر ضامن بنایا جائے گا تاکہ اس فتنہ کا سد باب ہو سکے، علماء متاخرین نے بھی اسی قول پر فتویٰ دیا ہے اور بعض فقہاء نے تو یہاں تک نہہ دیا کہ جنگی حالات میں مجبوروں کو تعزیراً قتل بھی کیا جاسکتا ہے:

ومن ذلك تضمين الساعى مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن
الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بضمانه زجرا لفساد
الزمان بل افتوا بقتله زمن الفتنة.^(۱)

الإفتاء بتضمين الساعى وهو قول المتأخرين لغلبة السعاية.^(۲)
قوله الإفتاء بتضمين الساعى إلخ فيده قارى الهداية بما إذا كان عادة
ذلك الظالم أن من رفع إليه ويقول عنده أن يأخذ منه مالا مصدرا
يضمن الساعى فى هذه الصورة ما أخذه الظالم هذا هو المفتى به أفتى
به المتأخرون من علمائنا.^(۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتى: ص ۸۲

(۲) الأشباہ والنظائر الفن الأول، القاعدة التاسعة عشرة، ص: ۱۲۶

(۳) غمز عيون الصائر: القاعدة التاسعة عشرة، ج ۱ ص: ۲۶۷

۷..... یتیم کے مال کو مضاربہ پر لینا صحیح نہیں

حنفیہ کے اصل مذہب میں اگرچہ وصی (جس کے بارے میں میت کہے کہ میرے مرنے کے بعد میرے بچوں کی دیکھ بھال تمہارے ذمہ ہے) کے لیے یتیم کے مال و مضاربہ پر لینا درست ہے، مگر اب چونکہ امانت و دیانت میں کمزوری عام ہو گئی ہے اس لیے فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ یتیم کے مال میں سے وصی کو بھی خود مضاربہ پر لینے کا اختیار نہیں ہے ابھی فتویٰ اسی پر ہے:

وقولهم ان الوصى ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا. ^(۱)

وليس للوصى في هذا الزمان اخذ مال اليتيم مضاربة ولا اقراض
ماله ^(۲)

۸..... وقف کی زمین غصب کرنے پر ضمان

حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو غصب کر لے پھر وہ زمین آفتِ سماویہ مثلاً سیلاب کی وجہ سے ضائع ہو جائے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا، جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں غاصب سے زمین کا ضمان لیا جائے گا، یہ مذہب کی دو روایتیں ہیں اور شیخین کا قول ظاہر الروایت ہے۔ لیکن متاخرین فقہاء رحمہم اللہ نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے ہر وقف کی جائیداد اور یتیموں کی ملکیت والی زمینوں میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے غاصب کو ضمان قرار دیا ہے:

وافتاؤهم بتضمن الغاصب عقار اليتيم والوقف. ^(۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتی، ص ۸۲

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، کتاب المضاربة، فصل فی المتفرقات فی المضاربة

ج ۱ ص ۱۲

(۳) شرح عقود رسم المفتی، ص ۸۲

(والغصب) إنما يتحقق (فيما ينقل فلو أخذ عقارا وهلك في يده) بآفة
سماوية كغلبة سيل (لم يضمن) خلافا لمحمد وبقوله قالت الثلاثة وبه
يفتي في الوقف. ^(۱)

۹..... وقف کی جائیدادوں کو کرایہ پر اٹھانے کا مسئلہ

ظاہر مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی آدمی اپنی جائیداد کو خواہ سحرائی ہو یا سکنائی کسی بھی متعین
مدت کے لیے کرایہ پر دے سکتا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، لیکن حضرات فقہاء نے
فرمایا کہ وقف کی جائیدادوں میں طویل مدت تک کرایہ پر دینے میں ناجائز قبضہ کا احتمال
ہے لہذا وقف کی سحرائی جائیدادیں یک بارگی صرف تین سال تک ہی کرایہ پر دی جاسکتیں
میں اور سکنائی جائیدادیں (مکان اور دوکان وغیرہ) صرف ایک سال کے معاہدہ پر کرایہ
کے طور پر دی جاسکتی ہیں اس مدت کے بعد دوبارہ معاہدہ کی تجدید کرانی ہوگی تاکہ موقوفہ
جائیدادوں پر ناجائز قبضوں کی ردک تھام ہو سکے:

وعدم إجارته أكثر من سنة في الدور، وأكثر من ثلاث سنين في
الأراضي مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير
بمدة. ^(۲)

ولم تزدد في الأوقاف على ثلاث سنين في الضياع وعلى سنة في غيرها
كما مر في بابہ. ^(۳)

۱۰..... فیصلہ میں قاضی اپنے علم پر مدار نہ رکھے

اگر کسی مقدمہ کے سلسلے میں قاضی کو خود معتبر معلومات ہوں تو اصل مذہب یہ ہے کہ وہ

(۱) الدد المختار: کتاب الغصب، مطلب في رد المفضوب، ج ۲ ص ۱۸۶.

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۲.

(۳) الدد المختار: کتاب الإجارة، شروط الإجارة، ج ۱ ص ۷.

اپنے علم کے مطابق مقدمہ کا فیصلہ کر سکتا ہے، مگر چوں کہ قاضیوں میں امانت و دیانت زیاده :
باقی نہیں رہی اس لیے اس زمانہ میں فتویٰ یہ ہے کہ قاضی کو فیصلہ میں اپنے علم پر اعتماد :
درست نہیں بلکہ شرعی ضوابط کے مطابق اقرار اور بینہ کے موافق فیصلہ کرنا ضروری ہے:

ومنعهم القاضي أن يقضى بعلمه. (۱)

والفتوى على عدمه في زماننا كما نقله في الأشباه عن جامع الفصولين
وقيد بزماننا لفساد القضاة فيه وأصل المذهب الجواز. (۲)

۱۱..... بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانا

حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ بیوی کا مہر معجل ادا کرنے کے بعد شوہر اسے بہرہ :
اپنے ساتھ سفر میں لے جاسکتا ہے خواہ بیوی راضی ہو یا نہ ہو، اور اگر مہر ادا نہیں کیا ہے تو بیوی :
کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے جاسکتا، لیکن حضرات متاخرین نے فتویٰ دیا :
چوں کہ زمانہ خراب ہو گیا ہے اور سفر کی حالت میں عورت کو پوری طرح امن و امان ملے گا :
یقین نہیں رہتا لہذا اب مرد بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے کہیں سفر میں نہیں لے جاسکتا :
خواہ اس کا مہر ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو الا یہ کہ مصلحت کا تقاضہ اس کے برخلاف ہو:

وافتاؤہم بمنع الزوج من السفر بزوجه وإن أوفاهما المعجل لفساد
الزمان. (۳)

ثم ذكر عن الفقيهين أبي القاسم الصفار وأبي الليث أنه ليس له السفر
مطلقاً بلا رضاها فساد الزمان لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها
فكيف إذا خرجت وأنه صرح في المختار بأن عليه الفتوى. وفي
المحيط أنه المختار وفي الولوالجية أن جواب ظاهر الرواية كان في

(۱) شرح عقود رسم المفتی . ص ۸۲

(۲) رد المحتار علی الدر المختار کتاب القضاء، مطلب طاعة الإمام واجبة، ج ۵ ص: ۲۳

(۳) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۲

زمانہم، اما فی زماننا فلا، وقال: فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان الخ.^(۱)

۱۱..... شوہر کی طرف سے استثناء کا دعویٰ بلا بینہ قبول نہیں

اصل مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق کے بعد انشاء اللہ کہہ دیا، تو اس کا دعویٰ مطلقاً قبول کر لیا جائے گا اور بیوی پر طلاق واقع نہ کی جائیگی، شوہر نے اپنے انشاء اللہ کہنے پر بینہ پیش کیا ہو یا نہ کیا، جب کہ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ بینہ کے بغیر شوہر کا انشاء اللہ کہنے کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، بعد کے زمانہ میں چوں کہ لوگوں میں جھوٹ رائج ہو گیا اور دینی حالات خراب ہو گئے اس لیے علماء نے یہی فتویٰ دینا مناسب سمجھا کہ بینہ کے بغیر شوہر کا طلاق کے بعد انشاء اللہ کہنے کا دعویٰ قبول نہ کیا جائے۔^(۲)

وعدم سماع قوله إنه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا ببينة مع أنه خلاف ظاهر الرواية وعللوه بفساد الزمان.^(۲)

(ويقبل قوله إن ادعاء) وأنكرتـ (في ظاهر المروي) عن صاحب المذهب (وقيل لا) يقبل إلا ببينة (وعليه الاعتماد) والفتوى احتياطاً لغلبة الفساد.^(۳)

۱۲..... مہر معجل لیے بغیر عموماً بیوی شوہر کو قابو نہیں دیتی

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کی مدخولہ بیوی اس کے ترکہ سے مطالبہ کرے اور یہ کہے کہ میں نے ایک روپیہ بھی مہر کا اب تک وصول نہیں کیا ہے تو

رد المحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح، باب المہر، مضرب فی السفر بالزوجة،

ج ۱ ص ۱۴۶

شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۲

رد المحتار: کتاب الطلاق، باب التعليق، ج ۳ ص ۳۰۰

قاعدہ مذہب کے اعتبار سے اس کی بات معتبر ہونی چاہیے اس لیے کہ وہ وصول کرنے کے منکر ہے لیکن چونکہ فقہاء کے زمانہ میں عرف یہ تھا کہ کوئی عورت مہر متعلیٰ لیے بغیر شوہر کے اپنے اوپر قدرت نہ دیتی تھی اس لیے زیر بحث مسئلہ میں معاشرہ میں رائج مہر متعلیٰ کی مقدار کے بقدر روپیہ گھٹا کر عورت کو مہر ادا کرنے کا فتویٰ دیا گیا حالاں کہ یہ قاعدہ مذہب کے خلاف ہے۔

نوٹ: یہ عرف فقہاء کے زمانہ یا ان کے علاقہ کا ہے ہمارے دیار میں عموماً عورتیں با مہر لیے شوہر کو اپنے اوپر قابو دیتی ہیں اس لیے یہاں ظاہر الروایۃ سے عدول کی ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وعدم تصدیقها بعد الدخول بها، بأنھا لم تقبض ما اشترط لها تعجيله
من المهر مع أنها منكراً للقبض وقاعدة المذهب أن القول للمنكر
لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه.^(۱)

قلت: وحاصل ذلك أن المرأة إذا مات زوجها وقد دخل بها فجاءت
تطلب مهرها هي أو ورثتها بعد موتها وقد جرت العادة أنها لا تسلم
نفسها إلا بعد قبض شيء من المهر كمائة درهم مثلاً لا يحكم لها
بجميع مهر المثل عند عدم التسمية بل ينظر فإن أقرت بما تعجلت
من المتعارف وإلا قضى عليها به.^(۲)

۱۴... ”کل حل علی حرام“ سے بلا نیت طلاق

ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”کل حل علی حرام“ یعنی ہر حلال
چیز مجھ پر حرام ہے تو اس کا تعلق صرف کھانے پینے کی چیزوں سے ہوگا اس کی وجہ سے۔

(۱) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۲

(۲) رد المحتار علی الدد المحتار کتاب النکاح، باب المهر، مطلب مسائل الاختلاف ذ

(بلا نیت) بیوی حرام نہ ہوگی لیکن حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اب عرف یہ ہے کہ لوگ یہ جملہ عورتوں کو حرام کرنے کے لیے بولتے ہیں لہذا اس جملے سے بیوی پر بغیر نیت طلاق بائن کے وقوع کا فتویٰ دیا جائے گا، یہی حکم ”الطلاق یلزم منی، والحرام یلزم منی، وعلی الطلاق، وعلی الحرام“ کا بھی ہے:

وکذا قالوا فی قوله ”کل حل علی حرام“ یقع به الطلاق للعرف، قال مشائخ بلخ وقول محمد لا یقع إلا بالنیة، أجاب به علی عرف دیارهم، أما فی عرف بلادنا فیریدون به، تحریم المنکوحۃ فیحمل علیہ نقلہ العلامة قاسم، ونقل عن مختارات النوازل: ان علیہ الفتوی لغلبة الاستعمال بالعرف، ثم قال قلت: ومن الألفاظ المستعملة فی هذا فی مصرنا الطلاق یلزم منی، والحرام یلزم منی، وعلی الطلاق، وعلی الحرام.^(۱)

وهذا کله جواب ظاهر الروایة. ومشاہنا قالوا یقصر به الطلاق من غیر نية لغلبة الاستعمال وعلیہ الفتوی.^(۲)

۱۵..... جہیز کی ملکیت کا مسئلہ

اگر لڑکی کا باپ یہ دعویٰ کرے کہ میں نے شادی کے موقع پر لڑکی کو جو سامان دیا تھا وہ ملکیت کے طور پر نہیں بلکہ عاریت کے طور پر تھا تو مذہب کے قاعدہ ”القول للمملک نی التملیک“ مالک بنانے میں مالک بنانے والے کا قول معتبر ہے، اس اصول کی روش سے باپ کا دعویٰ صحیح ہونا چاہیے اور سارا جہیز باپ کو واپس کر دینا چاہیے مگر حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کا مدار عرف پر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ جہاں لڑکی کو جہیز کا سامان ملکیت کے طور پر دینے کا رواج ہو وہاں باپ کی طرف سے عاریت کا دعویٰ نہیں تسلیم کیا جائے گا اور

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۲، ۸۳

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الأیمان، مطلب کل حل علیہ حرام، ج ۳ ص ۷۳

یہی قول مفتی بہ ہے گوکہ ضابطہ کے خلاف ہے:

و كذا مسئلة دعوى الأب عدم تملكه البنت الجهاز، فقد بنوها على
العرف مع أن القاعدة أن القول للملك في التملك وعدمه.^(۱)
المختار للفتوى أن يحكم بكون الجهاز ملكا لا عارية لأنه الظاهر
الغالب إلا في بلدة جرت العادة بدفع الكل عارية فالقول للأب.^(۲)

۱۶..... شوہر کی وفات کے بعد مہر مؤجل کے متعلق بیوی کا قول

اگر شوہر کے انتقال کے بعد بیوی اور شوہر کے وارثین میں مہر کے متعلق اختلاف ہو جائے بیوی ایک مقدار کا مطالبہ کرے اور وارثین اس سے انکار کریں اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو، ضابطہ کے اعتبار سے چوں کہ وارثین منکر ہیں اس لیے ان کی بات قسم کے ساتھ قبول ہونی چاہیے تھی لیکن اس مسئلہ میں مہر مثل کی تائید و شہادت کی وجہ سے عورت کی بات مہر مثل کی حد تک قبول کی جاتی ہے اسی اعتبار سے اس مسئلہ کو عرفی مسائل میں شمار کیا گیا ہے:

و كذا جعل القول لنمرأة في مؤخر صداقها مع أن القول للمنكر.^(۳)
وفى المحيط معزيا إلى النوادر وامرأة ادعت على زوجها بعد موته أن
لها عليه ألف درهم من مهرها فالقول قولها إلى تمام مهر مثلها عند أبي
حنيفة لأن مهر المثل يشهد لها.^(۴)

اختلف مع الورثة في مؤخر صداقها على الزوج ولا بينة فالقول قولها

(۱) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۳

(۲) رد المحتار علی الدر المختار کتاب النکاح، باب المهر، مطلب فی دعوی الأب أن الجهاز عادية، ج ۳ ص ۱۵۷

(۳) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۳

(۴) البحر الرائق، کتاب النکاح، باب المهر، ج ۳ ص ۱۹۸

بیمینہا الی قد مد مہر مثلہا۔^(۱)

۱۷..... مزارعت کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ

اسی عرف و تعامل کی بنیاد پر حضرات فقہاء نے مزارعت اور بٹائی کے مسئلہ میں صاحبین کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے حالانکہ یہ امام صاحب کے ظاہر مذہب کے خلاف ہے:

وکذا قوله المختار في زماننا قولهما في المزارعة والمعاملة الخ.^(۲)

(وعندهما تصح وبه يفتی) للحاجة وقياسا على المضاربة.^(۳)

۱۸..... وقف کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ

اور اسی بناء پر وقف کے مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے مذہب کو اختیار کیا گیا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک وقف کرنے کے بعد واقف کی ملکیت سے موقوفہ زمین اس وقت تک نہیں نکلتی جب تک کہ حاکم اس وقت کے بارے میں فیصلہ نہ کر دے یا وہ خود اس کی وصیت نہ کر دے، اور وہ اپنی زندگی میں اپنے وقف سے رجوع کر سکتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی کوئی قید نہیں ہے اور وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد واقف کو اس کے ختم کرنے کا اختیار نہیں رہتا اور نہ ہی یہ جائیداد اس کے ترکہ میں شمار ہوتی ہے اسی پر مشائخ احناف کا فتویٰ ہے:

والوقف لمكان الضرورة والبلوی.^(۴)

وإنما الخلاف بينهم في لزوم وعدمه، فعنده يجوز جواز لا إعادة، ولو

رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد

(۱) رد المحتار علی الدد المختار: کتاب الدعوی، باب التحالف، ج ۵ ص ۵۲۲

(۲) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۳

(۳) الدد المختار: کتاب المزارعة، ج ۶ ص ۲۷۵

(۴) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۳

امرين امان يحكم به القاضى اويخرجه مخرج الوصية وعندهما يلزم بدون ذلك وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح.^(۱)

۱۹..... طلبِ خصومت میں تاخیر سے شفعہ کا سقوط

مشری کے ضرر کو دفع کرنے کے لیے شفع کی جانب سے طلبِ خصومت میں آید۔
مہینہ کی تاخیر کر دینے کی وجہ سے حق شفعہ کے ساقط ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے حالاں کہ
امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حق شفعہ تاخیر سے ساقط نہیں ہوتا:
وهو قول محمد بسقوط الشفعة إذا أخر طلب التملك شهرا دفعا
للضرر عن المشتري.^(۲)

قال في شرح المجمع وفي جامع الخاني: الفتوى اليوم على قول محمد
لتغير أحوال الناس في قصد الإضرار.^(۳)

۲۰..... غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح

حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ لڑکی جب عاقل و بالغ ہو اور وہ اپنی رضا مندی سے نہ
کفو میں نکاح کر لے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے البتہ ولی کو حق اعتراض رہتا ہے اگر وہ چاہے۔
تو قاضی کے یہاں دعویٰ کر کے نکاح فسخ کر سکتا ہے اور قاضی کے فسخ کے بغیر وہ نکاح فسخ
ہوگا، اس کے برخلاف امام صاحب رحمہ اللہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت یہ ہے کہ
لڑکی اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا یعنی اس کے فسخ کے لیے قاضی
کے یہاں سے فسخ کی ضرورت نہیں، مشائخ نے فساد زمانہ کی وجہ سے اس مسئلہ میں حسن بن
زیاد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

(۱) ردالمحتار علی الدد المختار کتاب الوقف، ج ۲ ص ۳۲۸

(۲) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۳

(۳) ردالمحتار علی الدد المختار کتاب الشفعة، باب فی طلب الشفعة، ج ۶ ص ۲۲۱

نوٹ: اس زمانہ کے علماء کے لیے یہ امر قابل غور ہے کہ آج کل مخلوط تعلیم کی بناء پر کے اور لڑکیوں کا عام طور پر میل جول بڑھتا جا رہا ہے اور کفایت کا اعتبار اس معاشرہ میں قی نہیں رہا ہے، کیا ان حالات میں اس طرح کا اگر کوئی نکاح ہو جائے تو احتیاط حسن بن یاد رحمہ اللہ کی روایت پر عمل کرنے میں ہے یا ظاہر الروایت پر فتویٰ دے کر ان دونوں کو سناہ سے بچانے میں ہے؟ اس پہلو پر حضرات مفتیان کرام کو غور کرنا چاہیے۔

ورواية الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفو
لا يصح. (۱)

وهذا بناء على ظاهر الرواية من أن العقد صحيح وللولى الاعتراض،
أما على رواية الحسن المختارة للفتوى من أنه لا يصح. فالمعنى
معتبرة فى الصحة. (۲)

۲۱..... راستہ کی مٹی پاک ہے

راستہ کی کچھڑ قیاس کی رد سے ناپاک ہونی چاہیے اس لیے کہ وہاں ناپاک چیزیں پڑیں رہتی ہیں لیکن مشائخ نے ضرورت کی بناء پر اس کچھڑ کو ایسے شخص کے حق میں معاف قرار دیا ہے جیسے برسات کے زمانہ میں بار بار راستہ میں آنا جانا پڑتا ہے تو اگر کپڑوں میں وہ مٹی لگ جائے تو جب تک نجاست بالکل ظاہر نہ ہو اس وقت تک اس کے کپڑوں کو پاک کہا جائے گا اور ان کپڑوں کے ساتھ اس کی نماز درست کہلائے گی:

وإفتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة. (۳)

والحاصل أن الذى ينبغى أنه حيث كان العفو للضرورة وعدم إمكان
الاحتراز أن يقال بالعفو وإن غلبت النجاسة ما لم ير عينيها لو أصابه

(۱) شرح عقود رسم المفتى: ص ۸۳

(۲) رد المحتار على الدر المختار: كتاب النكاح، باب الكفاءة، ج ۳ ص: ۸۴

(۳) شرح عقود رسم المفتى: ص ۸۳

بلا قصد و كان ممن يذهب ويجبن وإلا فلا ضرورة. (۱)

۲۲..... بیع الوفاء کا جواز

اگر کوئی شخص قرض لینے کی غرض سے دوسرے کو اپنی زمین اس نیت سے بیچ دے کہ جب میں لی ہوئی رقم واپس دوں گا تو یہی زمین لے لوں گا اور اس درمیان مشتری اس زمین میں پیداوار کر کے فائدہ اٹھاتا رہے گا تو یہ معاملہ اصول کے اعتبار سے گواہ ناجائز ہونا چاہیے کیوں کہ اس میں رکن سے انتفاع کا مقبوض پایا جا رہا ہے۔ لیکن حنفیہ میں سے مشاء بخار اور مشائخ سمرقند و تیسرے نے یہ بوریقہ اس بیع کو اور اس سے انتفاع کو ناجائز قرار دیا ہے:

وبیع الوفاء (۲)

وقيد بيع يفيد لان ما به وفي الفقة شرح المجيب عن النجاسة و... (۳)

الفتوى (۴)

وهذا احتيل لا حد قينين الأول انه بيع صحيح مفيد بعض أحكامه

من حل الانتفاع به الا انه لا يملك بيعة، قل الزيلعي في الإكراه

وعليه الفتوى . وفي النهر والعمل في دينارنا علمي ما رجعة

الزيلعي (۵)

۲۳..... استصناع کا جواز

آرڈر دے کر مال بنوانے کا معاملہ اگرچہ بیع معدوم ہونے کی بناء پر ناجائز ہے لیکن جن چیزوں میں اس طرح معاملہ کرنے کا رواج عام ہو جائے ان میں استصناع کا معاملہ

(۱) رد المحتار علی الدد المختار: کتاب الطہارة، باب الانجاس، ج ۱ ص ۲۲۵

(۲) شرح عقود رسم المفتی ص ۸۳

(۳) الدد المختار کتاب البیوع، باب الصرف، ج ۵ ص ۲۷۶

(۴) رد المحتار علی الدد المختار: کتاب البیوع، باب الصرف، مطلب فی بیع التلجنة، ص ۸۰

درست ہو جاتا ہے گویا کہ اس کا مدار بھی عرف پر ہے:

والاستصناع.^(۱)

الاستصناع جائز فی کل ما جرى التعامل فيه كالقنسوة والخف
والأواني المتخذة من الصفر والنحاس وما أشبه ذلك استحسانا كذا
فی المحيط.^(۲)

۲۴.....سقایہ سے پانی لینا

سقایہ سے پانی خریدنے میں اصول کے اعتبار سے یہ شرط ہونی چاہیے کہ پانی کی
مقدار متعین ہوتا کہ بیع مجہول نہ رہے لیکن لوگوں کا عرف اس طرح جاری ہے کہ مثلاً ایک
روپیہ دے کر جتنا چاہے پانی سقایہ سے پی لیتے ہیں، لہذا اصول کے خلاف ہونے کے
باوجود عرف کے مطابق جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے (یہی حکم بعض ہوٹلوں میں مقررہ قیمت پر
پیٹ بھر کر کھانے کا بھی ہے):

والشرب من السقاء بلا بیان مقدار ما يشرب.^(۳)

وأجمعوا على جواز الشرب من السقاء بالعوض مع جهالة قدر
المشروب واختلاف عادة الشاربين وعكس هذا.^(۴)

۲۵.....آٹے اور روٹی کو قرض لینا

آٹا اور روٹی بظاہر اشیاء ربویہ میں سے ہیں لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وزن یا عدد کی
بھی طرح ان کو قرض لینا جائز نہ ہو یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، امام ابو یوسف

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۳

(۲) الفتاویٰ الہندیۃ: کتاب البیوع، الباب التاسع عشر، ج ۳ ص ۲۰۷

(۳) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۳

(۴) المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع

الذی فیہ غرر، ج ۱۰ ص ۱۵۶

رحمہ اللہ نے وزن کر کے قرض لینے کی اجازت دی ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کے عرف و عادت اور تعامل اور ان کی سہولت کے پیش نظر رکھتے ہوئے وزن اور عدد ہر اعتبار سے آنے اور روٹی کو قرض ملنے کی اجازت دی ہے، بہت سے مشائخ کا فتویٰ اسی قول پر ہے:

واستقراض العجین والخبز بلا وزن.^(۱)

(و يستقرض الخبز وزنا وعددا) عند محمد وعليه الفتوى ابن ملك
واستحسنه الكمال واختاره المصنف تيسيرا.^(۲)

قوله (عند محمد) وقال أبو حنيفة: لا يجوز وزنا ولا عددا وقال أبو
يوسف: يجوز وزنا لا عددا وبه جزم في الكنز وفي الزيلعي أن
الفتوى عليه قوله (وعليه الفتوى) وهو المختار لتعامل الناس وحاجاتهم
إليه.^(۳)

عرف پر مبنی پندرہ اہم فروعات کا ذکر

عرف پر مبنی تمام احکام کا احاطہ تو یہاں ممکن نہیں ہے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ عرف کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے، تاہم بطور مثال چند ایسے احکام کو ذکر کیا جاسکتا ہے، جس سے مزید اندازہ کیا جاسکے کہ فقہی اور شرعی احکام میں عرف کا اثر کہاں تک ہوتا ہے؟

۱..... شادی بیاہ کے موقع پر عورت کو جو مال و اسباب جہیز کے طور پر دیا جاتا ہے وہ شوہر کی ملکیت ہوگی یا بیوی کی؟ اور شادی کا رشتہ اگر کسی وجہ سے برقرار نہ رہ سکا تو اس پر کس

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۳

(۲) الدد المختار: کتاب البیوع، باب الربا، ج ۵: ص ۱۸۵

(۳) رد المحتار علی الدد المختار: کتاب البیوع، باب الربا، مطلب فی استقراض الدرہم

حق تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں عرف ہی کا لحاظ کیا جائے گا شوہر کا دعویٰ خواہ کچھ ہی ہو نہ ہو لیکن فیصلہ عرف کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔^(۱)

۲..... مکان کی خریدی کے بعد، اس کی چھت سے اوپر کا حصہ حق علوی یعنی حق تعلیٰ ہے۔ بے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع کا فیصلہ بھی عرف ہی کی بنا پر کیا جائے گا خواہ حق و مرافق کا ذکر عقد میں نہ کیا گیا ہو۔^(۲)

۳... ضرورت کی مختلف چیزیں جو انہی وجود میں نہ آتی ہوں اور عقد سے منت مقرر ہوں، آرڈر دے کر تیار کرانا اور کسی شے یا کارخانہ سے ایسے مال کا سامان یا جن کا رہنا تو اس کارخانہ کا نام ہو لیکن مال انہی تیار شدہ نہ ہو اور جسے فقہاء میں اس کا نام ہے بائع کہا جاتا ہے عرف ہی کی بنا پر اس نے جواز کا حکم دیا ہے۔ اور نہ ہی اس کا نام ہے ایک ایسی چیز کی بیع جو انہی وجود میں نہ آتی ہو شرعاً درست نہیں ہوئی چاہیے۔

۴... تربوز، انگور، انگور اور اس طرح کے دوسرے چٹل اور ترکاریاں جن میں سے کوئی ایک دھت پہ ہوں اور بعض انہی ظاہر ہیں نہ ہونے والوں کی خرید و فروخت میں فقہائے یہ اور احناف میں شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ نے اجازت دی ہے یہاں عرف میں یہ کی ضرورت اور ان سے تعامل کا ایسا ہے۔ جب کہ شافعی، حنبلیہ اور اشعری احناف نے اس طرح کے معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔^(۳)

متاخرین میں سے علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی عرف و عادت کے پیش نظر اس کے ار کے قائل ہیں۔^(۴)

۵.... گھڑی، ریڈیو، فریج اور واشنگ مشین اور اسی طرح کی بہت سی اشیاء کی براری کے وقت عام طور پر اسے کمپنیاں پانچ سال، دو سال، ایک سال یا اسی طرح کی

مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص ۱۳۲، ۱۳۵

مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص ۱۳۲

مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص ۱۳۹

مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص ۱۳۹

کسی متعین مدت تک کے لیے ایک کفالت نامہ دیتی ہیں کہ اگر اس عرصہ میں وہ چیز خراب ہوگئی تو اس کی اصلاح و مرمت کی ذمہ داری کمپنی پر ہوگی، چنانچہ اس وقت صورت حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک ہی مال تیار کرنے والی مختلف کمپنیوں کے تیار کردہ مال میں زبردست تفاوت ہوا کرتا ہے، اس لیے لوگ عام طور پر اس کمپنی کا مال لینے کے لیے آمادہ ہوتے ہیں جو اس طرح کا کفالت نامہ دے اور عموماً مل کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے:

البضاعة مكفولة لمدة خمس سنوات.

اب اصل قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ چوں کہ بیع اور شرط دونوں ہی پائی گئی، جس کی صراحت کیساتھ ممانعت کی گئی ہے:

انه نهى عن بيع و شرط ، البيع باطل ، والشرط باطل. ^(۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، ایسی صورت میں بیع بھی باطل اور شرط بھی باطل ہوگی۔

لیکن فقہاء نے اس طرح کے معاملہ کی عرف کی بناء پر اجازت دی ہے اور علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مقصود ایسی شرط ہے جو نزاع کا باعث بنے اور اس زمانے کے عرف نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اوپر ذکر کی ہوئی شرط نزاع کا باعث نہیں بنتی بلکہ بیع و شراء کے مقصد کی مزید تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے، اس لیے فقہی عرف کے مطابق دیا جائے گا اور حدیث میں ذکر کردہ بیع و شرط کی ممانعت پر اس کے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ ^(۲)

۶..... وقفہ نامہ کے الفاظ کو ہر زمانہ کے عرف پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے نزاع کا فیصلہ عرف کی روشنی ہی میں کیا جائے گا۔ ^(۳)

(۱) التمهيد لمافي الموطا من المعاني والأسانيد: باب حرف الراء، هشام بن عروة.

الحدیث الثالث والعشرون، ج ۲۲، ص ۱۸۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص: ۱۳۱

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج ۲، ص: ۱۲۶

۷.....وقف کو اصل کی رو سے موبد ہونا چاہیے لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے منقولہ جائیداد کے وقف کی بھی اجازت دی ہے کیوں کہ عرفانہ چیز انہوں نے رائج دیکھی۔

۸.....خود شریعت نے بعض حالتوں میں دیت قاتل کے بجائے اس کے عاقلہ پر واجب کی ہے، جو درحقیقت عربوں کے عرف پر ہی مبنی ہے ورنہ دیت کا وجوب اصولاً قاتل پر ہی ہونا چاہیے۔

۹.....کفائت کا لحاظ اور اس میں پیشہ وغیرہ کی رعایت بھی عرف پر ہی مبنی ہے ورنہ شریعت کی تعلیم کی رو سے انسانوں کے تمام طبقات میں مساوات پائی جاتی ہے، البتہ شادی کی مصلحت اور نکاح کی پائیداری کے مقصد کے پیش نظر کفائت کا لحاظ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے کیوں کہ عربوں کے عرف کے مطابق بعض پیشوں کو ذلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اس سے وابستہ لوگوں کے ساتھ استحقار کا معاملہ کیا جاتا تھا، جس کو نظر انداز کرنے سے نکاح کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

۱۰.....عقدِ نکاح میں اگر مہر کے معجل یا موبل ہونے کی وضاحت نہ ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اس کا فیصلہ عرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۱.....بیع کی قیمت اور اجیر کی اجرت کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ بھی عرف کو سامنے رکھ کر ہی کیا جائے گا۔

۱۲.....کرایہ پر لی ہوئی چیز سے کس درجہ انتفاع کی مستاجر کو اجازت ہے اور اجرت پر لی ہوئی چیز کے استعمال سے تلف ہو جانے کی صورت میں تعدی کب شمار کی جائے گی اور اسے نقصان کی تلافی کا ذمہ دار کب قرار دیا جائے گا؟ اس کا فیصلہ بھی عرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۳.....وہ چیزیں جو امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہوں ان کی حفاظت کا کیا معیار ہے؟ اور ودیعت رکھنے والے شخص کو کب اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا تصور وارنٹھرایا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف و عادت ہی کو پیش نظر رکھ کر کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ہر چیز کی

حفاظت کا طریقہ اور معیار ہر جگہ یکساں نہیں ہوا کرتا۔

۱۴..... کسی شخص کو اگر ہمہ وقتی اجیر رکھا جائے تو کون کون سے کام کی ذمہ داری اس کے سر ہوگی اور کس طرح کے کام کی انجام دہی سے اس کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف ہی کی بناء پر کیا جائے گا۔

۱۵..... عام طور پر ٹیلنگ سنٹر، یا بیگ سازی وغیرہ کے کارخانوں میں یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد سیکھنے والا شخص بھی مال کی تیاری میں اپنے استاد اور کارگر کا بھرپور معاون بن جاتا ہے، ایسی صورت میں استاد کو سکھانے کی اجرت کس حد تک لینے اور شاگرد کے تیار کردہ مال کی منفعت میں کس حد تک اسے شریک کرنے کی گنجائش ہوگی، اس کا فیصلہ بھی عرف کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

حالات و زمانہ اور عرف و عادت کی تبدیلی کی بناء پر جن مسائل میں فقہاء نے اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے اور ان سے مختلف فتویٰ دیا ہے اور اس کے بارے میں وہ عموماً لکھا کرتے ہیں:

ان هذا الاختلاف اختلاف عصر و اوان لا اختلاف حجة و برهان.^(۱)

یہ زمانہ اور حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے، دلیل و حجت کا اختلاف نہیں ہے۔

عرف و عادت سے متعلق فقہی قواعد

فقہاء نے عرف و عادت کے شریعت میں اعتبار کو اصول کی حیثیت سے مانا جو قواعد وضع کیے ہیں ان کی تعبیر مختلف انداز سے کی جاتی ہے اور پھر اس کی ردشنی میں مختلف مسائل کا شرعی حکم متعین کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تعبیرات حسب ذیل قواعد کی شکل اختیار کر گئی ہیں:

۱. العادة محكمة.

یعنی عرف و عادت کی حیثیت شرعی احکام اور حقوق و التزام میں فیصلہ کن ہوتی ہے اور عرف کے مطابق فیصلہ کرنا بھی لازم ہوتا ہے۔

۲..... الحقیقة تترك بدلالة العادة.

یعنی معاملات اور شرعی احکام میں لفظ کے لغوی مفہوم کو عرف کی بناء پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور عرف کو لفظ کے حقیقی معنی پر ترجیح ہوتی ہے۔

۳..... استعمال الناس حجة يجب العمل بها.

یعنی لوگوں کا تعامل اور عرف غیر منصوص امور میں شرعی حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔

۴..... المعروف عرفا كالمشروط شرعا.

عقود و معاملات اور وہ باتیں جو عرفاً لوگوں کو معلوم ہوں وہ بغیر ذکر کیے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے مخالف نہ ہوں۔

۵..... التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

یعنی وہ امور جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو، ان میں عرف کی حیثیت شرعی نص جیسی ہی ہوتی ہے، چنانچہ عقود و معاملات کی تمام تر شروط کی تعیین عرف کی روشنی میں ہی کی جائے گی۔

۶..... الثابت بالعرف كالثابت بالنص.

اس کا بھی حاصل یہی ہے کہ جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو وہاں عرف کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو شرعی نص کو ہوا کرتی ہے اور عرف پر ہی عمل کیا جائے گا۔

۷..... لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

زمانہ اور عرف و عادت کے بدل جانے سے احکام میں بھی تبدیلی ہو جایا کرتی ہے یہ ایک حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

غرض یہ کہ شرعی نصوص میں عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور نص کے معنی و مفہوم کی تعیین و تحدید کے علاوہ فقہاء بہت سے احکام و معاملات کی بنیاد عرف پر رکھتے ہیں، مثلاً مال کب محرز سمجھا جائے گا اور سرکہ کا تحقق کب ہوگا؟ خرید و فروخت میں معاملہ کب مکمل سمجھا

جائے گا اور تفرق کا معیار کیا ہے؟ اسی طرح قسموں اور نذر وغیرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ کو کس معنی پر مہمول کیا جائے گا؟ یہ سب ایسے امور ہیں جن کا فیصلہ عرف ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

قول صحابی

انسان اور انسانیت کے ورپیش مسائل کے حل کے بنیادی مآخذ قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ ذیلی اور ضمنی مآخذ میں صحابہ اور ان کے اقوال کا بھی ایک مقام ہے، تشریف اعتبار سے اساسی اور بنیادی مآخذ کے بعد ان کی بڑی اہمیت ہے اور بہت سے احکام محض ان کے اقوال و افعال پر منحصر ہیں، ان کی ذات سے صادر ہوئے بے زبان افعال و حرکات بہت کچھ چیزوں کا پتہ دیتی ہیں اور ان کی قوت گویائی سے نکلے ہوئے الفاظ اپنے اندر ذاتِ رسول کا عکس رکھتی ہیں، ان کی ذاتِ خدائی احکام اور اسلامی مزاج کا آئینہ دار ہوتی ہے، قرآن و سنت کے حقیقی مظہر ہیں۔

عدالتِ صحابہ

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی عدالت و ثقاہت مسلم و واضح ہے، عدالت سے مراد معصیت کا محال ہونا نہیں بلکہ گناہوں سے محفوظ رہنا ہے، صحابہ کرام کی ذات سے گناہوں کا صدور ممکن تو ہے لیکن ان سے جب کوئی گناہ سرزد ہو جاتا تھا تو اس پر انہیں فوری تنبیہ ہو جاتا تھا، اس لیے تمام امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور جو مشاجرات اور جنگیں ان کے درمیان واقع ہوئی ہیں اور جو اختلاف ان میں نظر آتا ہے وہ زیادہ تر تاریخی روایات پر مبنی ہے اور تاریخ تو رطب و یابس کا مجموعہ ہے یا پھر ان حضرات کا اجتہاد تھا اور اجتہادی غلطی پر بھی ایک اجر ملتا ہے، لہذا اس سے ان کی عدالت پر کوئی حریف نہیں آ سکتا، صحابہ کی عدالت قرآن کریم اور احادیثِ رسول وغیرہ سے ثابت ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار اور ان کی حجیت

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جس طرح احادیث رسول منقول ہیں، اسی طرح ان احادیث کا اپنا فہم اور ان کے شان و رود کی روشنی میں مطلب وغیرہ بھی منقول ہے، صحابہ کے یہ اقوال و آثار کبھی کسی قرآنی آیت کے تعین کا کام دیتے ہیں، کبھی حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح ہوتی ہے، ان کے اقوال سے کئی آیتوں کی تفسیر اور ان کا اجمال ختم ہوتا ہے اور نصوص کی تفہیم میں تسہیل ہوتی ہے، قرآن کی تفسیر کرتے وقت پہلے آیات قرآنیہ اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نظر رکھنی پڑتی ہے اگر ان سے اس کی تفسیر معلوم ہو جاتی ہے تو دوسری طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس کے بعد اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کی روشنی میں اس کے معنی کی تعین کا حکم ہے اس لیے کہ وہ سب سے زیادہ قرآن کو جاننے والے اور سمجھنے والے ہیں، ہمارے لیے جو کچھ شنید ہے وہ ان کے لیے دید ہے، انہوں نے قرآن کی تشریح شارح محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی اتباع ہمارے لیے اس لیے بھی لازم ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ ان اسباب میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، وہ یا تو قول رسول کو براہ راست سنے ہوں گے یا جنہوں نے رسول سے سنا تھا ان سے سنا ہوگا یا کتاب اللہ سے سمجھا ہوگا یا صحابہ کی جماعت کا اس پر اتفاق ہوگا یا لغت و الفاظ سے انہوں نے سمجھا ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں وہ ہم سے زیادہ جانتے ہیں، خود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اجتہاد کے باب میں یہ طرز تھا کہ جب کسی مسئلہ کا حل کتاب اللہ و سنت سے دریافت نہ ہوتا تھا تو قول صحابی کو اختیار فرماتے تھے اور اگر صحابہ میں اختلاف ہوتا تو دلائل کی روشنی میں جن کا قول قوی معلوم ہوتا اسے اختیار فرماتے۔^(۱)

امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی ”الرسالة“ میں اپنا مذہب یہی لکھا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تو بکثرت اپنی کتابوں میں صحابہ کے

اقوال اور ان کے فتاویٰ کو پیش کرتے ہیں اور ان سے استدلال کرتے ہیں، تفصیل کے۔۔۔
موطا امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تصنیفات دیکھی جاسکتی ہیں۔
ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

الأنمة الأربعة كانوا يتبعون أقوال الصحابة ولا يخرجون عنها.^(۱)
ائمہ اربعہ قول صحابی کی اتباع کرتے ہیں اور قول صحابہ سے خروج نہیں کرتے۔

الفاظ صحابی کے درجات

صحابہ کے فتاویٰ و آثار کی اصولی حضرات نے کیفیت ادا اور سماع و لقاء کے لحاظ۔۔۔
سات درجوں میں تقسیم کی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱..... قال لنا واخبرني وحدثنا: کے ذریعہ اگر کوئی صحابی بیان کرے تو بہ
بالاتفاق حجت ہے اس لیے کہ اس میں واسطہ کا احتمال کوئی نہیں ہے۔

۲..... قال رسول الله: اگر کوئی صحابی کہے تو اس کو بھی سماع پر محمول کیا جائے گا۔
لیے کہ صحابی کی یہ شان نہیں ہے کہ بغیر اس طرح بیان کر دے۔

۳..... لفظ امر و نہی کے ذریعہ صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس میں اکثر حضرات کا
ہے کہ یہ بھی قابل حجت ہے، البتہ بعض حضرات اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے، امام کرنی رحمہ
اللہ بھی اس کے قائل ہیں، کیوں کہ لفظ امر و نہی میں کئی چیزوں کا احتمال ہوتا ہے۔

۴..... اگر صحابی امرنا و حرمنا: یعنی صیغہ مجہول کے ذریعہ کوئی بات بیان
کرے تو اس میں بھی اختلاف ہے کیوں کہ اس صورت میں امر کی تعیین میں جہالت ہے۔
آمر اور ناہی کون ہے؟

۵..... من السنة: کہہ کر اگر کوئی صحابی کسی بات کو بیان کرے تو وہ قابل حجت۔۔۔
اس لیے کہ سنت کا نبی کی جانب سے ہونا ظاہر ہے البتہ احناف کے یہاں ”السنة“۔۔۔

ہے، خلفاء راشدین کی سنت بھی اس میں داخل ہے۔

۶..... عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کہہ کر اگر صحابی بیان کرے تو علامہ ابن صلاح رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے اس کو سامع پر محمول کیا ہے۔

۷..... کنا نفعل: کہہ کر جب صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس سے اجماع صحابہ کا ہونا ظاہر ہے اس لیے یہ بھی حجت ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کو حجت تسلیم نہیں کیا ہے۔
ان ساتوں قسموں کو تفصیلاً دیکھئے: (۱)

اقوال صحابہ کی اقسام اور ان کی تشریحی حیثیت

صحابہ کرام کے اقوال میں ان کی آراء، اجتہادات، فتاویٰ اور فیصلے وغیرہ سب شامل ہیں اقوال صحابہ کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱..... حیاتِ نبوی میں قول

وہ قول جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بیان کیا گیا اس قول کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول فرمایا یا مسترد کر دیا، اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کی اجتہادی رائے قبول نہیں فرمائی تو ایسی رائے قابل قبول نہیں لیکن اگر آپ نے اسے قبول فرمایا تو یہ رائے حجت ہے اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں شمار ہے، مثلاً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یمن کے چار آدمیوں کے ایک کنویں میں گر کر مرنے کے واقعہ میں ان کی دیتوں کا فیصلہ کیا جب یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا: علی نے جو فیصلہ کیا وہ درست ہے۔

۲..... رحلتِ نبوی کے بعد قول جو سنت کے مطابق ہوا

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اگر کسی صحابی نے کسی مسئلہ میں قرآن

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألة لألفاظ الصحابي سبع درجات،

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات. قال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها لا وكس ولا شطيط وعدنيا العدة ولها الميراث. فقام معقل بن سنان لأشفعي فقال: قضى فيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة من مثل ما قضيت ففرح ابن مسعود رضي الله عنه. (١)

۳..... جس کی اضافت، عہدِ نبوی کی طرف ہو

اقوال صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جس میں کسی فعل یا ترک فعل کے بارے میں خبر ہو اور اس کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف ہو مثلاً: ہم یہ کہتے تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے۔

(١) سنن النسائي: كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها قبل أن يدخل به.

جیسے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے تو کوئی روزہ دار روزہ نہ رکھنے والوں کو اور نہ غیر روزہ دار روزہ والوں کو برا بھلا کہتا:

عن انس بن مالك قال: كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم.^(۱)

یا جیسے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا قول ہم عورتوں کو جنازوں کے پیچھے جانے سے روکا گیا اور جنازوں کے ساتھ جانا ہمارے۔ یہ ضروری خیال نہیں کیا گیا:

عن أم عطية قالت: نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا.^(۲)

ایسے اقوال کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرعی حجت ہیں۔

اگر کسی فعل یا ترک فعل کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی طرف نہیں ہے، مثلاً حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب ہم بلندی کی طرف چڑھتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب ہم نیچے اترتے تو سبحان اللہ کہتے تھے، ایسا قول واجب الاتباع نہیں ہے۔

۴..... ان مسائل سے متعلق قول جن میں عقل کا دخل نہیں

وہ اقوال جو ان مسائل سے متعلق ہوں جن کا شرعی حکم معلوم کرنے میں عقل کا دخل نہیں ہے ان مسائل کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، ان کے اجتہادات، اتی آراء پر مبنی نہیں ہیں بلکہ انہوں نے ان مسائل کا حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا: دوگا۔

(۱) صحیح بخاری: کتاب الصوم۔ باب لم يعيب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم،

ج ۳، ص ۳۴، رقم الحديث ۱۹۴۷

(۲) صحیح بخاری: کتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم

على التحريم إلا ما تعرف بإباحته، ج ۹، ص ۱۱۲، رقم الحديث: ۷۳۶۷

مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے:

عن عائشة قالت: لا يكون الحمل أكثر من سنتين.^(۱)
یا حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے:
عن انس قال: ادنى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة.^(۲)
ایسا قول شرعی حجت ہے۔

۵..... جس پر تمام صحابہ کا اتفاق ہو

پانچویں قسم اس قول کی ہے جس پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق پایا جائے، کس قول پر تمام صحابہ کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے اجماع صحابہ تمام علماء کے نزدیک شرعی حجت ہے۔ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا اور وہ آج اسلامی قانون کا حصہ ہیں مثلاً ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لیے میراث میں چھٹے حصے کا حکم نافذ فرمایا اور اس پر اجماع صحابہ ثابت ہے۔^(۳)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تجویز مانتے ہوئے شراب نوشی پر چالیس کوڑوں سے بڑھا کر اسی کوڑوں کی سزا کا حکم جاری کیا، شراب نوشی پر اسی کوڑوں کی سزا پر اجماع صحابہ منعقد ہوا:

ان عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن ابي طالب: نرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى أو كما قال: فجلد عمر في الخمر ثمانين.^(۴)

(۱) سنن الدار قطنی: کتاب النکاح، باب المهر، ج ۴ ص: ۳۰۹، رقم الحدیث: ۳۸۷۵

(۲) سنن الدار قطنی: کتاب الحيض، ج ۱ ص: ۳۸۹، رقم الحدیث: ۸۰۹

(۳) سنن ابن ماجہ: کتاب الفرائض، باب ميراث الجدة: ج ۲ ص: ۹۰۹ رقم

الحدیث: ۲۷۲۳ (۴) موطا مالک: کتاب الأشربة، باب الحد في الخمر، ج: ۲ ص: ۸۳۲

سور کی چربی حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین اتفاق ہے۔
اس بات پر بھی اجماع ثابت ہے کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔

اجماع صحابہ اس بات پر بھی ہے کہ وہ اراضی جس پر مسلمانوں نے جنگ اور فتح سے
بہتہ کیا ہو اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

..... تفسیر اور اسباب نزول سے متعلق قول

اقوال صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جو قرآنی آیات کی تفسیر اور آیات کے اسباب نزول
سے متعلق، صحابی کے علاوہ کسی اور شخص نے بعد رسالت کو نہیں دیکھا اور ایسے ہی آیت سے
سبب نزول سے آگاہ صحابی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا، سبب نزول نہ بیان کرنے میں
صحابی کی ذاتی رائے یا اجتہاد کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ نزول آیت کے وقت جو مخصوص
ایات یا اقعات پیش آئے صحابہ نے ان کو بیان کر دیا۔
مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

”وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ نَهْيًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوا قُلُوبَهُمْ“

اور جب انہوں نے تجارت اور تھیل نماشا ہوتے ہوئے دیکھا تو اس کی طرف لپک
پڑے اور آپ کو کھڑا چھوڑ دیا۔

اس آیت کے سبب نزول کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایک
بار ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے تو ملک شام سے اونٹوں کا
ایک قافلہ غلہ لادے ہوئے آیا، لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ نبی اکرم صلی
للہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف بارہ آدمی رہ گئے، تو مندرجہ بالا آیات نازل ہوئیں:

حدیثی جابر رضی اللہ عنہ قال: بینما نحن نصلی مع النبی صلی اللہ

علیہ وسلم إذا قبلت من الشام یمیر تحمل ضعاما فالتفتوا إلیها حتی ما

بقی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلا اثنا عشر رجلا فنزلت: ”وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْقَضُوا إِلَيْهَا“ (۱)

ایسے تمام تفسیری اقوال جن میں کسی آیت کا سبب نزول بیان کیا گیا ہو حجت ہیں۔

۷..... ذاتی رائے جس میں صحابی اکیلا ہو

اقوال صحابہ میں سے ایک قسم وہ ہے جو کسی صحابی کی ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو، او وہ صحابی اپنے اس قول میں اکیلا ہو اس قول پر اجماع صحابہ ثابت نہ ہو، علماء کے مابین اگر امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ایسا قول شرعی حجت ہے یا نہیں۔

۸..... جس قول سے رجوع ثابت ہو

وہ قول جس سے صحابی کا رجوع ثابت ہو ایسے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے، مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ایک قول تھا کہ جو شخص طلوع صبح تک جنابت کی حالت میں رہا اس کا روزہ نہیں ہوتا لیکن بعد میں انہوں نے ایک معتبر سند ملنے پر اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

۹..... بظاہر قرآن و سنت کے خلاف ہو

اقوال صحابہ میں سے ایک قسم وہ قول ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہوا اور قرآن و سنت کے خلاف ہو تو ایسے قول کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، اس لیے قرآن و سنت کے خلاف کسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ایسے اقوال نہ تو حجت ہیں اور نہ قابل تقلید، بلکہ قرآن و سنت کے مقابلے میں واجب ترک ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی مسئلہ پر اپنی ذاتی رائے دینے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے، ان سے یہ امر بعید تھا کہ وہ رکھنے کے باوجود قرآن و سنت کے خلاف کسی فعل یا قول کا اظہار کریں، اگر کبھی کبھار لاپرواہی

(۱) صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب قول اللہ تعالیٰ 'وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً'..... ج ۲، ص: ۷۲۶

ایسا ہو جاتا تو جیسے ہی انہیں پتہ چلتا کہ ان کا کوئی قول یا فعل قرآن و سنت کے کسی حکم کے خلاف ہے تو وہ اس سے فوراً رجوع کر لیتے تھے۔

اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کی مندرجہ بالا نو ممکنہ اقسام بیان کی گئی ہیں، پہلی چھ اقسام متفقہ طور پر حجت ہیں، اور آخری دو عدم حجیت پر اتفاق ہے، صرف ایک یعنی ساتویں قسم کی ثبوت یا عدم حجیت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

فتاویٰ صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ ان کے آثار کی طرح اثبات احکام میں قابل ثبوت ہیں، ان سے کسی حکم کی مشروعیت اور کسی خاص حکم کی ممانعت ثابت کی جاسکتی ہے اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جب کوئی بات کہیں یا کسی مسئلہ میں فتویٰ دیں تو دراصل وہ فتویٰ آیت قرآنی یا مشکوٰۃ نبوت سے مستفاد ہوتا ہے، لہذا ان کے فتاویٰ قابل حجت ہیں چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

أن الصحابي إذا قال قولاً أو حكماً بحكم أو أفتى بفتياً فله مدارك ينفرد بها عنا ومدارك لا نشاركه فيها فاما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاهاً أو من صحابي آخر عن رسول الله. (۱)

صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی بات کریں یا کسی حکم کا فیصلہ کریں یا کسی مسئلہ میں فتویٰ دیں تو ان کے کچھ مدارک و مظان ایسے ہیں جو ہمارے لیے نہیں ہیں، بعض مدارک و مظان میں ہم بھی ان کے شریک نہیں لیکن کچھ مدارک و مظان صرف ان کے لیے خاص ہیں، مثلاً ممکن ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالمشافہ سنا ہو یا کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو جنہوں نے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ بلاشبہ حجت ہیں اگر غور سے دیکھا جائے۔
تو صحابہ کے فتاویٰ و آثار عام طور پر پانچ حالتوں سے خالی نہیں ہوتے۔

۱... خود انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

۲..... یا دوسرے صحابی سے سنا ہوگا جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔

۳..... کتاب اللہ سے مفہوم ہوگا۔

۴..... صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اتفاق ہوا ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو، یا
ہو چوں کہ وہ قرآن و سنت کو ہم سے اچھی طرح جانتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی رائے م
سے بہتر تھی۔^(۱)

۵..... اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا فہم غلط ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحت نہ
ہو، یہ وجہ ایسی ہے کہ بلاشبہ اس کے وقوع کا احتمال ہے لیکن ان کی عدالت کے پیش نظر اس
کا وقوع نادر ہے اور ظن غالب صواب اور صحت ہی کا ہے لہذا ان کے فتاویٰ حجت ہیں،
جیسا کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة بليغة ذرفت منها العيون
ووجلت منها القلوب فقال قائل يا رسول الله كأنها موعظة مودع فماذا
تعهد إلينا فقال عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد حبشي
كان رأسه زبيبة وعليكم بسنتي وهنة الخلفاء الراشدين المهديين من
بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور
فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة.^(۲)

ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پر اثر وعظ فرمایا جس سے آنکھیں اشک بار

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: فتاوى الصحابي، ص ۲۱۳

(۲) إعلام الموقعين: فصل الفتوى بالأثار السلفية والفتاوى الصحابة، الوجه الثالث

والعشرون، ج ۲، ص ۱۰۷

ہو گئیں اور دلوں میں خوفِ خدا پیدا ہو گیا تو ایک صاحب نے عرض کیا: یہ الوداعی وعظ معلوم ہوتا ہے یا رسول اللہ! اس لیے آپ؟ میں کس بات کی تاکید کرتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم لوگوں پر سماع و طاعت واجب ہے اگرچہ تمہارا حاکم کوئی حبشی غلام ہی ہو اور سراسر اس کا نہایت چھوٹا ہو، اور تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت لازم ہے، اسے خوب مضبوطی سے پکڑے رہنا اور دین میں نئی چیزوں کے پیدا کرنے سے ڈرتے رہنا اس لیے کہ ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں خلفاء راشدین کو اپنی سنت کے ساتھ ذکر کیا اور ان کی اتباع کا سختی سے حکم دیا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور خلفاء راشدین کے فتاویٰ بھی سنت میں داخل ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وهذا يتناول ما افتوا به^(۱)

صحابہ کے فتاویٰ بھی اس میں شامل ہیں۔

صحابہ کے فتاویٰ کا بھی اس حدیث سے قابلِ حجت ہونا معلوم ہوتا ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو اقوال منقول ہیں اور ان کی صراحت قرآن و حدیث میں نہ ہوں تو وہ دو طرح کے ہیں، ایک قسم تو وہ جو عقل سے ماوراء ہیں، جنہیں غیر قیاسی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہیں جن کا تعلق فہم و قیاس سے ہے اور انہیں قیاسی کہا جاتا ہے۔

غیر قیاسی مسائل

صحابہ رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جو عقل کی روشنی میں بیان نہیں کیے جاسکتے ہوں اور عقل کی پرواز وہاں تک نہیں ہو سکتی تو ایسے اقوال کا درجہ یہ ہوگا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ

غلیہ وسلم سے ہی سنا ہوگا اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہ کی ہو اور اس میں ان کے عقائد و فہم کا دخل نہ ہوگا جیسے نماز کی تعداد و رکعات کی تعیین ہے اور قیامت کی علامات اور اس کی تفصیل وغیرہ، یہ سب حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوں گی، ایسے مسائل بالاتفاق قویٰ حجت ہیں:

إذا قال الصحابي ما لا يمكن أن يقول اجتهادا بل عن توقيف فيكون مرفوعا. (۱)

جب صحابی کوئی ایسی بات کہے جو اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی ہو تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ورع و تقویٰ اور دیانت داری کی بناء پر ان بارے میں یہ خیال کرنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ ایسے مسائل کا حکم انہوں نے اپنی طرف سے بیان کیا ہوگا، خاص طور پر جب کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یہ عادت رہی کہ وہ مسائل بیان کرتے وقت کبھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیتے تھے اور کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیے بغیر مسائل بیان کر دیتے تھے، اس لیے تمام غیر قیاسی مسائل بارے میں کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا: جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مہر کے سلسلے میں فرمانا کہ اقل مہر دس درہم ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن، حضرت عثمان بن ابوالعاص رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ میں عموماً دو سال زیادہ نہیں رہتا، بیوں کہ یہ تمام باتیں خلاف قیاس ثابت ہیں لہذا یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یہ بیان کیا ہوگا:

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من

الصحابۃ حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأى، فإنا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم، وأخذنا بقول انس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام، وبقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً، وبقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين، وهذا لا يظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب، فإن طريق الدين من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب.^(۱)

نبای مسائل

قرآن و حدیث میں جو مسئلہ منصوص نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی ہو اور اس میں کسی صحابی کا نسخ ملتا ہے تو وہ بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اور قابل حجت ہے، اس کے ہوتے : کوئی دوسرا قول اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن یہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ کوئی سرے صحابی کا قول اس قول کے خلاف نہ ہو یہ خود راوی کا عمل اس کے خلاف نہ ہو:

قال ابو البركات: إذا قال الصحابي قولاً ولم ينقل عن صحابي خلافة وهو يجري بمثله القياس والاجتهاد فهو حجة.^(۲)

علامہ ابو البرکات فرماتے ہیں کہ جب صحابی کوئی بات بتائیں اور دیگر صحابہ کا اس میں اختلاف منقول نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی اور اجتہادی ہو تو وہ حجت ہے۔

اسی لیے قول صحابی رضی اللہ عنہ کے: ہوتے ہوئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اجتہاد نہیں کرتے تھے اور یہی معمول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی تھا حتیٰ کہ اگر پہلے سے عدم علم بنی بناء پر ان کی کوئی رائے ہوتی تو قول صحابی کے معلوم ہونے کے بعد اپنی رائے بدل دیتے تھے۔

اختلاف صحابہ

اگر صحابہ کے اقوال میں اختلاف ہو تو بہتہ کو اختیار ہے کہ وہ اجتہاد کے بعد جس قول قرآن و حدیث کے اقرب پاتا ہے اس کو ترجیح دے اور عمل کرے۔
چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۰ھ) فرماتے ہیں:

إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة
ولم يخرج عن أقوالهم^(۱)

جب صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہو جائے تو جو اقرب الی الکتاب والسنة ہو اس کو جائے البتہ ان سے خروج جائز نہ ہوگا۔

اجماع صحابہ

کسی دینی مسئلہ میں فقہاء اور اہل علم کا اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے، اجماع کے مسئلہ جملہ اقسام میں سے ایک قسم اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کس مسئلہ دینی میں اتفاق کر لینا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتا ہے، اجماع صحابہ عہد اول میں کئی مواقع پر ہوا ہے، مثلاً خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر صحابہ کا اجماع ہوا، اسی طرح مسئلہ میراث میں متاسمۃً ابد پر اجماع ہوا، اجماع صحابہ بالاتفاق حجت ہے:

إجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع وهم أحق

الناس بذلك. (۱)

جو حضرات حجت اجماع کے قائل ہیں ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اجماع صحابہ معتبر ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کسی مسئلہ پر اجماع کرنے کے زیادہ حقدار ہیں۔

افعال صحابہ

آثار صحابہ کے ضمن میں افعال صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آتے ہیں وہ امور جن میں قرآن حدیث کی صراحت نہ ہو تو اس میں اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ مشروعیت حکم میں افعال صحابہ سے بھی کام لیا جاسکتا ہے، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض احکام کی مشروعیت نفل و عمل صحابی کی وجہ سے ہوئی ہے، جیسے قاضی ابویعلیٰ رحمہ اللہ نے اپنے کتاب جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بے ہوش شخص کی نمازوں کی قضا کی مشروعیت صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم بنابرین یا سر رضی اللہ عنہ کے فعل سے ہے:

واحتج القاضي أبو يعلى في الجامع الكبير في قضاء المغنى عليه للصلاة بفعل عمار وغيره من الصحابة. (۲)

اور جیسے اذان ثانی کی بنیاد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے رکھی تھی اسی طرح عہد عثمانی میں مسجد کی تزئین و پختہ بنانے کا عمل ملتا ہے:

لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج. (۳)

مسجد کی تزئین گچ و چونہ اور لکڑی وغیرہ سے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۱) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الإجماع. الفصل الثالث. إجماع

الصحابة، ج ۶ ص: ۲۳۸

(۲) شرح الكوكب المنير: فصل: لا نعارض بين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم،

ج ۲ ص: ۲۰۹

(۳) الفتاوى الهندية: الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه

تسبي من القرآن نحو الداهم والقرطاس۔۔۔ ج ۵ ص: ۲۱۹

الحاصل صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل اور خلفاء راشدین کا فعل قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہو تو وہ قابلِ حجت ہے اور وہ ساری انسانیت کے لیے رشد کا پیغام ہے۔

قیاس صحابہ

قیاس کے معنی اندازہ کرنا اور برابر کرنے کے ہیں، قیاس بھی ایک حجت شرعی ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی قیاس سے کام لیا ہے، چنانچہ شیخ محمد خضریٰ لکھتے ہیں:

وكانت ترد على الصحابة قضية لا يرون فيها نصاً من كتاب الله أو سنة
واذ ذاك كانوا يلجأون إلى القياس^(۱)

صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور وہ قرآن و حدیث میں صراحت نہ پاتے تو قیاس کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔

عبدالنبی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ان کا قیاس سے کام لینا ثابت ہے، مثلاً قبلہ منیٰ ہو جاتا تو اجتہاد و قیاس سے اس کی تعیین کرتے، ایک سفر میں صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل جنابت کرنا تھا لیکن پانی نہ تھا اور اب انہیں غسل کے بجائے تیمم کرنا تھا انہیں اس طریقہ معلوم نہ تھا وضوء کے تیمم کو غسل پر قیاس کرتے ہوئے اپنے سارے جسم کو مٹی سے ملوث کر دیا (طحاوی: ۱/۸۶) حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم کا مانعین زکوہ کے سلسلہ میں تارکین صلوٰۃ پر قیاس کرنا واضح ہے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک خط جس کو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے نام روانہ کیا تھا، اس میں ان کو قیاس کرنے کا امر فرمایا تھا۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ صحابہ کی آراء اور قیاس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

”حقیقت یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی آراء ہم سے بہتر ہیں اور ایسا کیوں نہ ہو“^۲ تو ایسے قلوب سے نکلے ہیں جو نور ایمان اور علم و حکمت سے بھرے ہوئے تھے، اس کا تعین

یہ فہم سے ہے جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اور امت کے لیے نصیحت ہے اور
ن کے قلوب نبی کے دل کے قریب تھے، نبی و ران کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا
ن کی آراء اور قیاس کے مقابلہ میں دوسروں کی رائے و قیاس صحیح نہیں ہو سکتی۔^(۱)

سد ذرائع

اسلام ایک کامل و مکمل مذہب ہے جس کا اعلان فخر الانبیاء حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ن زبانی اللہ تعالیٰ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمادیا تھا:

”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ
دِينًا“^(۲)

یعنی بالفاظ دیگر یہ اعلان کروادیا گیا کہ اب دین اسلام میں کسی قسم کا کوئی نقص اور
یب نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے درپیش مسائل و حوادث کا اسی میں حل موجود ہے
ن بلکہ بصیرت و گہرائی سے کتاب و سنت کا مطالعہ کیا جائے، اسی بصیرت و گہرائی کے
ساتھ نئے نئے حوادث کے احکام معلوم کرنے کے لیے فقہاء نے چند اصول و ضوابط مقرر
یے ہیں، جن کی روشنی میں ہر حادثہ کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے اور اسے اصطلاح میں اصول
ن کا نام دیا ہے، اصول فقہ کے بعض بنیادی مآخذ ہیں اور بعض ضمنی مآخذ کی حیثیت رکھتے
ن ان ہی ضمنی مآخذ میں سے سد ذرائع بھی ہے، جن کا تمام فقہاء نے فی الجملہ اعتبار کیا
ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سد ذرائع کی لغوی و اصطلاحی تعریف ذکر کر دی جائے
نہ اگلی مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

سد ذرائع کا لغوی معنی

السد في اللغة إغلاق الخلل والذريعة الوسيلة إلى الشيء وفي الاصطلاح

(۱) إعلام الموقعين: فصل في الراي المحمود وهو أنواع. النوع الأول. ج ۱ ص ۶۲۰

(۲) المائدة: ۳

ہی الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور.^(۱)
سد اغت میں بند کرنے کو کہتے ہیں اور ذریعہ لغت میں کسی چیز تک پہنچانے والے
وسیلہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ذرائع ان اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کا ظاہر اور جن کی
ذات تو مباح، لیکن وہ شئی کسی ممنوع فعل تک پہنچانے کا سبب بنتی ہو۔
شیخ ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے ذرائع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

والذرائع في لغة الشرع ما يكون طريقاً للمحرم أو للمحل.^(۲)
یعنی ذرائع شریعت کی زبان میں ایسا راستہ ہے جو کسی حرام یا حلال فعل تک پہنچانے کا
سبب ہو۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سد ذرائع کا مفہوم یہ ہے کہ ان ذرائع اور وسائل سے روک
جائے اور ان سے منع کیا جائے جو کسی حرام فعل کا سبب بنے۔

سد ذرائع کی اصطلاحی تعریف

امام ابن العربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) فرماتے ہیں:
وهي المباحات التي يتوصل بها إلى المحرمات.^(۳)
ذرائع سے مراد ایسے مباحات ہیں جو کہ حرمت تک رسائی کا باعث ہوں۔
امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) نے سد الذرائع کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:
الذريعة عبارة أمر غير ممنوع للهسه يخاف من ارتكابه الوقوع في
ممنوع.^(۴)

ذریعہ ایک ایسے امر سے عبارت ہے جو فی ذاتہ جائز اور مباح ہو لیکن اس نے

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف السين، سد الذرائع، التعريف، ج ۲۲ ص ۲۷۶

(۲) أصول الفقه، الذرائع، ص ۲۸۱

(۳) احکام القرآن سورة الأنعام آیت نمبر ۱۲۰ کے تحت، ج ۲ ص ۲۷۰

(۴) تفسیر قرطبی: سورة البقرة آیت نمبر ۱۰۲ کے تحت، ج ۲ ص ۵۹

ارتکاب سے کسی ممنوع چیز کے واقع ہونے کا اندیشہ ہو، گویا سد الذرائع سے مراد وہ مباح اور جائز امور ہیں جو کہ کسی حرام اور ناجائز فعل کا وسیلہ بنیں یا بننے کا قوی اندیشہ ہو۔

سد ذرائع کا مطلب

سد ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس ذریعہ سے روکا جائے جو کسی حرام چیز تک پہنچانے کا سبب بنے اگرچہ وہ ذریعہ فی نفسہ جائز اور مباح ہو لیکن اس کے مفصلی الی الحرام ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آ جائے گی، ہاں اگر اس میں یہ بات نہ ہو تو پھر اس کا یہ حکم نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنی اصل یعنی جواز پر باقی رہے گا اور اس سے اس کو روکا نہیں جائے گا۔ ذرائع دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو حرام فعل کا ذریعہ بنے، دوسرے وہ جو کسی واجب یا مستحب فعل کا ذریعہ بنے لیکن چوں کہ یہاں مقصود سد ذرائع کو بیان کرنا ہے اس لیے صرف ان ذرائع کو اور ان کے حکم کو بیان کیا جائے گا جو حرام فعل کا ذریعہ اور وسیلہ بنے۔

قرآن میں سد ذرائع کے نظائر

سد ذرائع کے نظائر خود کتاب اللہ میں بھی ہیں، میں اس کی صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔

۱۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

”وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوًا بَغْيًا بَلِمْ“ (۱)

اور برا بہلا مت کہو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں (یعنی ان کے معبودوں کو) کیوں کہ پھر وہ براؤ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔

آیت بالا میں اللہ جل شانہ نے مشرکین کے معبودوں کو برا کہنے سے منع کیا، جب کہ ان کو برا کہنا اللہ کی حمیت اور ان معبودانِ باطلہ کی اہانت کے لیے ہی ہوا کرتا تھا لیکن یہ عمل

خود اللہ کو برا کہنے کا باعث اور ذریعہ بنتا اس لیے منع کر دیا گیا، اس آیت سے ایک مباح^(۱) جائز عمل (معبودان باطلہ کو برا بھلا کہنے) سے روکا گیا ہے کیوں کہ یہ عمل ایک حرام فعل (معبود حقیقی کو برا بھلا کہنے) کو مستلزم تھا اور یہی تو سد ذریعہ ہے:

۲۔۔۔۔۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ“^(۱)

اے ایمان والو! تم (لفظ) راعنا مت کہا کرو اور انظرنا کہا کرو۔

درج بالا آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صحابہ کو راعنا کہنے سے منع کیا، جب کہ اس مفہوم بالکل صحیح تھا اور صحابہ کی نیت بھی اچھی تھی لیکن اسی لفظ میں منافقین اور یہودی عین کے کسرہ کو کمینچ کر پڑھتے اور وہ لفظ راعنا کے بجائے راعینا بن جاتا اور جس کے معنی چرواہے کے ہوتے ہیں اور اس سے ان کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت ہوا کرتی تھی تو آیت کے ذریعہ لفظ راعنا کے استعمال کرنے سے خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو روک دیا۔ تاکہ منافقین اور یہود کو اس لفظ سے شرارت کا موقع نہ مل سکے اور یہی تو سد ذریعہ ہے:

وقد ثبت الأخذ بالذرائع وإعطاؤها حكم ما تناول إليه بالكتاب وهو ما تلونا من النص الكريم الناهي عن سب الأوثان، لقوله تعالى ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ“ وكان النهي لأن اليهود اتخذوا من قول راعنا شتما للنبي، فنهى المسلمون عن النطق بها سدا للذريعة.^(۲)

احادیث میں سد ذرائع کے نظائر

سد ذرائع کے نظائر احادیث میں بھی ملتے ہیں:

۱۔۔۔ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میدان جنگ میں کسی چو

(۱) البقرة ۱۰۴

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة الذرائع، ص ۲۸۸، ۲۸۹

کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں حالاں کہ چور کی سزا قطع ید ہی ہے لیکن میدان جنگ میں اگر چور کا ہاتھ کاٹا جائے تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ کافروں سے مل جائے اور مسلمانوں کی خبری کر کے انہیں غیر معمولی نقصان پہنچائے اور کافروں کی تقویت کا ذریعہ بن جائے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں حدود کے نافذ کرنے سے منع فرمایا:

سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا تقطع الأیدی فی الغزو. (۱)

۲..... نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے موقع پر کافروں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنے سے منع فرمایا (سنن الکبریٰ للبیہقی: ج ۵ ص ۳۲۷) حالاں کہ یہ عمل فی نفسہ مباح اور جائز ہے لیکن جنگ کے موقع پر فروخت کرنے سے اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا کیوں کہ وہ ہتھیار مسلمانوں کے خلاف استعمال: وں گے اور ظاہر ہے کہ یہ ممنوع ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس موقع سے کافروں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے سے منع کرنا یہی تو سد ذریعہ ہے۔

شیخ ابوزہرہ نے احادیث مبارکہ سے پانچ نظائر نقل کیے ہیں دیکھیے: (۲)

۳..... صالحین کی قبروں پر مسجدیں بنانے سے منع کیا گیا ہے کیوں کہ یہ بت پرستی کا ذریعہ بنتی ہیں حالاں کہ مسجد بنانا اچھی بات ہے، سد ذریعہ کے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قوم پر اللہ کا شدید غضب ہے جس نے اپنے نبیوں اور اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا۔

۴..... سد ذریعہ کے طور پر تشابہات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۱) سن الترمذی: أبواب الحدود، باب ما جاء ان لا تقطع الأیدی فی الغزو.

ج ۴ ص: ۵۳، رقم الحدیث ۱۲۵۰

(۲) أصول الفقہ: الذرائع، ص: ۲۸۹، ۲۹۰

الحلال بین والحرام بین وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه. (۱)

حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان چند امور ایسے ہیں جن کی حیثیت مشابہات کی ہے جنہیں اکثر لوگ نہیں جانتے جو شخص مشابہات سے بچا اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچا لیا۔

۵..... شراب کے ایک قطرہ کو بھی حرام کہا گیا ہے تاکہ یہ گھونٹ گھونٹ پینا اتنی مقدار میں شراب پینے کا ذریعہ نہ بن جائے جو نشہ لاتی ہے اسی لیے حدیث شریف میں آتا ہے جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لانے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل مسکر حرام وما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام. (۲)

ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

۶..... کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے تاکہ خلوت میں یہ ملاقات کسی حرام فعل کے ارتکاب کا ذریعہ نہ بنے:

لا یخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم. (۳)

الا لا یخلون رجل بامرأة إلا کان معها الشیطان. (۴)

(۱) صحیح البخاری: کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج ۱ ص ۲۰

(۲) سنن ابن ماجہ: کتاب الأشربة، باب ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام، ج ۲ ص ۱۲۲

(۳) صحیح بخاری: کتاب الجہاد والسير، باب من اکتب فی جمیش فخرجت امرأته

ج ۲ ص: ۵۹ رقم الحدیث ۳۰۰۶

(۴) سنن الترمذی: أبواب الرضاع، باب ما جاء فی کراهية الدخول علی المغیبات،

ج ۳ ص: ۴۶۶، رقم الحدیث ۱۱۰۱

۷..... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و قرض کو اکٹھا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ ان کا ملنا سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔^(۱)

۸..... شارع نے حاکم یا قاضی کو ایسے شخص کا ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے جو اسے عہدہ پر فائز ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہوا اس کی علت یہ ہے کہ یہ ہدیہ ناجائز کاموں اور رشوت کا ذریعہ نہ بن جائے:

وقال صلى الله عليه وسلم تهادوا تحابوا ولكن هذا في حق لم يتعين لعمل من أعمال المسلمين، فأما من تعين لذلك كالقضاة والولاة فعليه التحرز عن قبول الهدية خصوصا ممن كان لا يهدي إليه قبل ذلك لأنه من جوالب القضاء وهو نوع من الرشوة والسحت والأصل فيه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل ابن اللتبية على الصدقات فجاء بمال فقال هذا لكم وهذا مما أهدى إلي فقال صلى الله عليه وسلم في خطبته: ما بال قوم نستعملهم فيقدموا بمال ويقولون هذا لكم وهذا مما أهدى إلي فهلا جلس أحدكم عند حفش أمه فينظر أيهدى إليه أم لا، واستعمل عمر رضي الله عنه أبا هريرة رضي الله عنه فقدم بمال فقال من أين لك هذا قال تئانجت الخيول وتلاحقت الهداية قال أي عدو الله هلا قعدت في بيتك فنظرت أيهدى إليك أم لا فأخذ ذلك منه وجعله في بيت المال فعرفنا أن قبول الهدية من الرشوة إذا كان بهذه الصفة ومن جملة الأكل بالقضاء ومما يدخل به عليه التهمة ويطمع فيه الناس فليتحرز.^(۲)

۹... شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مشغول

(۱) المحجم الأوسط: باب الميم، من اسمه مقدم، ج ۹، ص ۲۱، رقم الحديث: ۹۰۰۷

(۲) المبسوط للرخسي: كتاب أدب القاضي، ج ۱، ص ۱۶: ۱۲

کر رہا ہو تو دوسرا اس عورت کو شادی کا پیغام دے، یا اگر کوئی شخص ایک چیز خرید رہا ہو اور اسے
کا بھاؤ تاؤ کر رہا ہو تو دوسرا اس چیز کا بھاؤ تاؤ شروع کر دے، یہ سب احکام آپ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس لیے دیئے تھے کہ لوگوں کے درمیان بغض و عداوت پیدا نہ ہو۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ان یبیع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا یبیع الرجل علی بیع أخیه ولا
یخطب علی خطبۃ أخیه ولا تسال المرأة طلاقاً اختها لتکفأ ما فی
إنانہا۔^(۱)

۱۰۔۔۔۔۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے اس کی ممانعت
کا سبب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی لوگوں پر ان کی روزی اور روزمرہ کے استعمال کی چیزوں
دائرہ تنگ کرنے کا ذریعہ ہے یہ ٹل ایک مفسدہ اور خرابی کی طرف لے جاتا ہے، حضرت
رضی اللہ عنہ ذخیرہ اندوزوں کو بازار میں خرید و فروخت کے عمل سے بھی منع فرمایا کرتے تھے
تاکہ دوسروں کے لیے عبرت ہو۔^(۲)

اجماع میں سد ذرائع کے نظائر

اجماع میں بھی سد ذرائع کے نظائر پائے جاتے ہیں، مثلاً قرآن پاک کا نزول سات
قراتوں پر ہوا تھا۔

لیکن جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ناواقفیت کی بنا پر بعض
حضرات کے مابین اس تعلق سے اختلاف ہونے لگا تو لغت قریش کے مطابق قرآن کے
جمع و ترتیب پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہوا، تاکہ آگے چل کر قرآن اختلاف کا ذریعہ

(۱) صحیح بخاری کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع أخیه، ج ۳ ص: ۶۹، رقم

الحديث ۲۱۴۰

(۲) المصنف عبد الرزاق، کتاب البیوع، باب هل یسعر، ج ۸ ص ۲۰۶ رقم

الحديث ۱۴۹۰۱

نہ بن جائے یہ اجماع بھی محض سد ذریعہ کے طور پر تھا۔

سد ذرائع اس امت کی خصوصیت ہے

حضرت آدم علیہ السلام سے آخر الزماں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے انبیاء و رسل آئے سب کی شریعت میں معاصی و فواحش حرام تھے لیکن معاصی و فواحش کے ذرائع حرام نہ تھے، لیکن شریعت محمدی کی خصوصیت ہے کہ اس میں جہاں معاصی و فواحش کو حرام کیا گیا وہیں ان تک پہنچانے والے ذرائع و اسباب کو ممنوع قرار دیا گیا اور ذرائع پر بھی وہی حکم لگایا گیا جو اصل کا حکم تھا:

اعلم أن الأصل الفواحش والمعاصی حرام فی جمیع الشرائع من لدن عهد آدم علیہ السلام إلى عهد سید الأنبیاء، وخاتمهم صلی اللہ علیہ وسلم، بل فی عامة الأحزاب الذین ینتمون إلى مذهب وملة یدینون بحرمة الفواحش. ومن خصوصیات شریعة سیدنا ونبینا صلی اللہ علیہ وسلم أنه حرم فیها دواعی الفواحش وذرائعها أيضا.^(۱)

سد الذرائع کی حکمت

اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس شریعت اور اس کے متبعین کی ایک جماعت کو قیامت تک باقی رکھنے کی ذمہ داری لی ہے اور ظاہر ہے اس مقصد میں کامیابی اسی وقت ممکن ہے جب کہ معاصی و فواحش سے ان کی حفاظت ہو اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ اس کی تکمیل بغیر ان ذرائع و اسباب پر روک لگائے نہیں ہو سکتی:

وذلك لما تكفل سبحانه وتعالى حفظ هذه الشریعة وابقاء طائفة من هذه الأمة على الشریعة والسنة إلى یوم القيامة. وذلك لم یكن متصورا إلا بالحفظ عن الفواحش والمعاصی.^(۲)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:

اگر معاصی اور محرّمات سے اللہ تعالیٰ روک دیتا اور ان ذرائع پر روک نہ لگاتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا کہ ایک طرف معاصی سے تو روکا گیا لیکن دوسری طرف معاصی پر آمادہ کرنے والی چیزوں کو بنال رکھا اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بار بار معاصی کا ارتکاب ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی حکمتِ کاملہ اور اس کے ہمہ گیر علم کے سراسر منافی تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے اصل کو حرام قرار دینے کے ساتھ اس کے ذرائع کو بھی حرام کر دیا:

فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي اليه فإنه يحرم منها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفوس به وحكمته تعالى وعلمه يأنى ذلك كل الإباء.^(۱)

اسی لیے جب شراب حرام کی گئی تو اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ اس کی بیع و شراء، یعنی حرام قرار دیا گیا کیوں کہ یہ شرب خمر کا ذریعہ بن سکتی ہے، اسی طرح جب شرک کو ظلمِ عظیم اور اس کے عدم معافی کا اعلان کیا گیا تو ان تمام ذرائع کو بھی حرام قرار دیا گیا جو اس کو نشہ تک پہنچانے والے تھے، مثلاً تصویر کشی، اسی طرح طلوع و غروب آفتاب کے وقت ہزار پڑھنے سے منع کیا گیا تاکہ پرستش آفتاب کا شبہ نہ ہو:

لما حرمت الخمر حرم بيعها وشرائها الذي هو ذريعة إلى هذه المعصية، وكذلك لما كان الشرك ظلما عظيما وإثما غير مغفور حرمت الشريعة ما كان ذريعة إلى الشرك، منها التصوير صنعت واستعماله، ومنها الصلوة عند طوع الشمس وغروبها.^(۲)

احکام شرعیہ کی اقسام

انسان کو شرعاً جن امور کا مکلف بنایا گیا ہے، ان میں سے بعض مقاصد کے قبیل سے

(۱) إعلام الموقعين: فصل في سد الذرائع، ج ۳، ص ۱۰۸.

(۲) احکام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج ۳، ص: ۷۸، ۷۹، ۸۰.

تین اور بعض وسائل و ذرائع کا درجہ رکھتے ہیں مقاصد کا مطلب یہ ہے کہ خود مصالح یا مفاسد پرانی ہوں یعنی ان کی ذات میں مصالح یا مفاسد ہوں وہ کسی غیر کا نتیجہ نہ ہوں اور وسائل ۔۔۔ مراد یہ ہے کہ مقاصد تک رسائی اور پہنچنے کا ذریعہ بنیں اور شرعیہ ذرائع تحلیل و تحریم میں ۱۔ پے مقاصد کے تابع ہوتے ہیں اور حکم کے اعتبار سے ان کا درجہ مقاصد سے کمتر ہوتا ہے، چہ نہ علامہ قرانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۸۳ھ) فرماتے ہیں:

الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة^(۱)

یعنی مقاصد اگر اعلیٰ درجہ کے ہوں تو وسائل کا بھی حکم اعلیٰ ہوگا اور اگر مقاصد غلط ہوں تو وسائل کا حکم بھی غلط ہی ہوگا، اور اگر مقاصد درمیانی درجہ کے ہوں تو وسائل بھی مقاصد کی طرح متوسط ہوں گے۔

بہر حال بات طے ہے کہ مقاصد تک پہنچنے کے کچھ ذرائع ہوتے ہیں، اصلاً حکم تو مٹا دینا ہے لیکن جو ان تک پہنچنے کا ذریعہ بنتے ہیں ان کا حکم بھی مقاصد ہی جیسا ہے ۲۔ اگر مقاصد میں حسن ہے تو ان کے ذرائع میں بھی حسن پایا جائے گا اور اگر مقاصد میں قبح ہی قبح ہے تو ان کے ذرائع میں بھی قبح پایا جائے گا اور اس حسن و قبح کی نوعیت و کیفیت کا خیر دراصل مقاصد سے ان ذرائع کے تعلق کی بناء پر کیا جائے گا، ذرائع کا مقاصد سے جو تعلق ہوگا اسی کے بقدر ذرائع میں حسن و قبح ہوگا اور جتنا کمزور تعلق ہوگا اتنا ہی ان میں کم حسن و قبح پایا جائے گا:

فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، ومالا يؤدى إلّا أنه فهو واجب، فالزنا حرام، والنظر إلى عورة المرأة لذی یفرضی إلیہ حرام ایضاً، والجمعة فرض فترك البيع لأجل دانها واجب، لأنه ذریعة إلیها، والحج فرض، والسعی إلیہ فرض مثله

عند القدرة عليه. (۱)

وسائل کی اقسام

جب وسائل و اسباب کا احکام شرعیہ کے قبیل سے ہونا معلوم ہو گیا تو ان کی مزید تفصیل پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اسباب و وسائل کی اولاد و قسمیں ہیں، ایک سبب قریب اور دوسرا سبب بعید، اور یہ بات طے ہے کہ سبب بعید سے احتراز واجباً نہیں ہے کیونکہ انسان کے ہر کسب و فعل میں اس بات کا ضرور احتمال ہوتا ہے کہ وہ شرکاء ذریعہ ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہ شرکاء ذریعہ ہے، اب اگر بعید سے بعید تر چیز کا انسان اعتبار کرنے لگے تو انسان کا جینا دو بھر ہو جائے گا اور بہت بڑا خرچ لازم آئے گا۔ لیے شرعاً سبب بعید معتبر نہیں ہے اور اس مقام میں اس پر گفتگو بھی نہیں ہے، جہاں تک سبب قریب کی بات ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے گویا مقاصد تک پہنچنے کے لیے جو سبب قریب ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں یہی وجہ ہے کہ آدمی کا کوئی قول و عمل یا خود اس کی ذات یا خیر کا سبب بنے تو اس کو شرعاً خیر ہی شمار کیا گیا ہے اور اگر ان میں سے کوئی شرکاء سبب بنے تو اس کو شرعاً قرار دیا گیا ہے۔

اسباب قریبہ کی اقسام

مقاصد کے لیے جو سبب قریب ہوا ہوتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ گناہ و معصیت کا سبب و محرک بنے اس طور پر کہ اگر یہ محرک و باعث نہ ہوتا تو فاعل اس گناہ کا اقدام نہ کرتا اور اس سے محفوظ رہتا، جیسے کفار کے بتوں کو برا بھلا کہنا معبود حقیقی کے برا بھلا کہنے کا سبب ہے کیوں کہ اگر بتوں کو برا بھلا نہ کہا جاتا تو کفار بھی حق تعالیٰ کو برا بھلا نہ کہتے، و یا بتوں کو برا بھلا باعث اور محرک بنا کفار کا حق تعالیٰ کو گالیاں دینے کا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ وسیلہ اور محرک و باعث تو نہ بنے البتہ ارتکاب معصیت کے لیے

۴. معاون ثابت ہو اور فاعل کو مطلوب تک پہنچانے میں سہولت فراہم کرے جیسے شراب
۵. کا جو شخص ارادہ رکھتا ہے اسے شراب پیش کرنا، اسی طرح ناحق قتل کرنے والے شخص
۶. ہاتھ میں تلوار دے دینا، یہاں شراب پیش کرنا اور تلوار دے دینا شرب خمر اور قتل ناحق کا
۷. باعث نہیں ہے مگر یہ بہر حال معین علی المعصیت ہے۔

اسباب قریبہ کے احکام

سبب قریب کی پہلی صورت تونس قرآنی سے حرام ہے البتہ دوسری صورت میں
وزی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر وہ سبب و وسیعہ اس طرح پایا جائے کہ اس میں تبدیلی اور
۱. پھیر کے بغیر ہی وہ معصیت کا ذریعہ بن گیا ہو تو یہ ذریعہ مکروہ تحریمی ہوگا لیکن اگر اس
۲. تغیر و تبدیلی کے بعد گناہ سرزد ہوا ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا، چنانچہ فتنہ و فساد برپا کرنے
۳. سے اسلحہ کا فروخت کرنا باتفاق فقہاء مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ ان اسلحہ میں کسی تبدیلی
۴. بغیر فساد برپا کیا جاتا ہے گویا مفسدین کے ہاتھوں اسلحہ بیچنا فساد کے لیے معین ہے اور
۵. اسی اسلحہ سے برپا ہوگا لہذا ان کے ہاتھوں اسلحہ فروخت کرنا مکروہ تحریمی ہے، البتہ ان
۶. لوں کے ہاتھوں اوہا فروخت کرنا مکروہ تنزیہی ہوگا کیوں کہ اگر وہ ان سے ہتھیار بنائیں
۷. تو لوہا میں ترمیم کرنی ہوگی:

وذلك بأن فرقت بين الأسباب، والذرائع القريبة المفضية إلى
المعاصي في العادة الغالبة، كبيع الخمر ومس امرأة بشهوة، وبيع
الأسلحة من أهل الحرب.^(۱)

سد ذرائع میں اعتدال

یہ بات بھی مخفی نہیں کہ اسباب و ذرائع کا ایک لامتناہی اور غیر منقطع سلسلہ ہے اس
۱. اگر میانہ روی سے کام نہ لیا جائے تو حرج کا باعث ہوگا جو ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي
۲. بَيِّنٍ مِنْ حَرَجٍ“ کے منافی ہوگا کیوں کہ اگر اسباب معاصی اور اس کے ذرائع پر بالعموم

روک لگا دی جائے تو عام مباحات کے مقابلہ میں نبی کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، جس سے مکلفین پر زمین باوجود کشدگی کے تنگ ہو جائے گی کہ ہر ذریعہ و وسیلہ میں حکم ممانعتِ بتی کا نظر آئے گا جو ایک حرجِ عظیم ہے، اور اگر تمام اسباب و ذرائعِ معاصی کو فی الجملہ مباح قرار دیا جائے تو معاصی سے اجتناب دشوار اور دو بھر ہو جائے گا جو زمین میں ایک بہت بڑا فساد اور فتنہ عظیم ہوگا، حالانکہ اس امت کو تمام امور میں اعتدال اور توسط پر پیدا کیا ہے (اور قرآن مجید میں بھی امت وسط کے تحفہ سے نوازا گیا) لہذا شریعتِ مصطفویہ نے سدِ ذرائع کے سلسلہ میں درمیانی راستے کو اختیار کیا ہے:

ولا یخفی ان سلسلۃ الاسباب والذرائع غیر منقطع ولا محدود، فلو منع عن تلبس اسباب المعاصی وذرائعها بعمومها لا تسعت دائرة النهی عامة المباحات والمعاشیات، وضائق علیهم الأرض بما رحبت، ولو اطلق العقائل وأبیحت لهم حملة الاسباب والذرائع للمعاصی لكان الاجتناب عن المعاصی من جملة القاضیا الفریضة، وكانت فتنة فی الأرض وفساد کبیر، وكانت هذه الأمة الأمیة جبلت فی جمیع أمورھا علی التوسط والاعتدال، فاخترت الشریعة المصطفویة فی أمر سد الذرائع ایضاً صراطاً مستقیماً ومنها قویماً.^(۱)

سد الذرائع کے سلسلے میں احناف و مالکیہ کا مطمح نظر

سدِ ذرائع کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ وہ عملِ شعاثرِ اسلام اور مقاصدِ شرعیہ میں سے ہے یا نہیں، اگر وہ شعاثر اور مقاصدِ شرعیہ میں سے ہو تو ہرے سے اس کے ترک کا حکم نہیں لگاتے بلکہ اس سے منکرات کے ازالہ اور اس کی اصلاح کی تدابیر اختیار کرنے کو، جب قرار دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات فاعلِ منکرات پر روکنے کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں شرکت کی اجازت دیتے ہیں، جیسا

(۱) احکام القرآن تفصیل الخطاب فی تفسیر آیات الحجاب، ج ۳ ص ۴۷۸، ۴۷۹

کہ علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں:

ولا تترك السنة لمعصية توجد من الغير.^(۱)

معصیت کی وجہ سے (جو دوسری جانب سے آئے) کسی سنت کو ترک نہیں کیا جائے گا۔
اور جیسا کہ نو ح کرنے والی عورتوں کی وجہ سے جنازہ میں شرکت ترک نہیں کی جائے
گی اگر وہ منع پر قادر ہو تو منع کرے ورنہ صبر کرے، یہ تغیر غیر مقتدی کے لیے ہے اگر وہ شخص
مقتدی ہو تو شریک نہ ہو:

لا يترك تشييع الجنازة وشهود المآتم وإن كان هناك معصية من
النياحة وشق الجيوب ونحو ذلك كذا ههنا. وقيل هذا إذا كان المدعو
إماما يقتدى به بحيث يحترم ويحتشم منه فإن لم يكن فترك الإجابة
والقعود عنها أولى.^(۲)

لیکن اگر وہ عمل شعار اسلام یا مقاصد شرعیہ میں سے نہ ہو خواہ وہ فعل مباحات
یا مستحبات کے قبیل سے ہو، جب اس کے ساتھ کوئی منکر شامل ہو جائے یا وہ کسی نہ کسی منکر
کی طرف عام طور پر لے جاتا ہو تو احناف و مالکیہ اس کو منوع اور مکروہ قرار دیتے ہیں اور
اس کے ترک کا حکم دیتے ہیں اگرچہ بعض مباحات پر وہ منکر سے خالی ہو یہ حکم محض سد الذرائع
ہوتا ہے، اس لیے کہ اگرچہ وہ خود عامل کے حق میں منکر سے خالی ہے لیکن وہ دوسروں کے
بتلائے معصیت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے اور جو چیز معصیت کا ذریعہ بنے تو وہ بھی معصیت
ہوتی ہے جیسا کہ علامہ زاہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد جو سجدہ کیا جاتا ہے وہ مکروہ
ہے کیوں کہ ناواقف حضرات اسے سنت اور واجب سمجھ بیٹھتے ہیں، اور جو مباح کام اس
عقیدہ تک پہنچائے وہ خود مکروہ ہوتا ہے:

أما إذا لم يكن ذلك الفعل من الشعائر والمقاصد الشرعية، سواء كان
من المباحات أو من المستحبات إذا انضم إليه منكر أو لزمه أن يفضى

(۱) بدائع الصنائع: کتاب الاستحسان، ج ۵، ص: ۱۲۸

(۲) بدائع الصنائع: کتاب الاستحسان، ج ۵، ص: ۱۲۸

إلى منكر في العادة العامة، فهم يحكمون عليه بالمنع والكراهة رأساً
ويأمرون بتركه مطلقاً، وإن كان خالياً عن المنكر في بعض الموارد
سداً للذرائع وحذراً عن الوقوع المحرم، لانه وإن خلا عن المنكر في
حق العامل نفسه إلا انه يكون ذريعة ابتلاء غيره بمعصية، وما
أفضى إلى معصية معصية وما يفعل عقيب الصلوات فمكروه، لأن
الجهال يعتقدونه سنة أو واجبة، وكل مباح يؤدي إليه فمكروه.^(۱)

اسی قبیل سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اشعار ہدی کے بارے میں کراہت کا قول۔۔۔
حالاں کہ اشعار ہدی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، اس کے باوجود امام ابوحنیفہ رحمہ
اللہ نے اسے مکروہ محض اس لیے کہا کہ لوگ اس میں افراط سے کام لے رہے ہیں،
حالاں کہ اشعار نہ تو شعائر کے قبیل سے تھا اور نہ ہی مقاصد شرعیہ میں داخل تھا لہذا امام
ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو سد الذرائع منع کر دیا:

ومن هذا القبيل قول الإمام أبي حنيفة بكراهة إشعار الهدى مع انه
منقول من النبي صلى الله عليه وسلم فعله، لما أن الناس قد جاوزوا
فيه حدة فلما رأى الإمام انه ليس من المقاصد منعه مطلقاً
سد الذرائع.^(۲)

فقہ مالکی کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے دیگر ائمہ کے
مقابلہ میں سد ذرائع سے زیادہ کام لیا ہے اور فقہ کے مختلف ابواب میں ان سے مدد لی ہے۔

مالکیہ اور سد الذرائع

مالکیہ سد الذرائع کی اصطلاح کے بانی شمار ہوتے ہیں اور انہوں نے اس کو باقاعدہ
مصدر شریعت کی حیثیت دیتے ہوئے بہت سے مسائل کا استنباط اس مصدر سے کیا ہے

(۱) احکام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتنصیل المذاهب فيها، ج ۳ ص: ۲۵۲، ۲۵۳

(۲) احکام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتنصیل المذاهب فيها، ج ۳ ص: ۲۵۲، ۲۵۳

۔۔۔ قرآنی رحمہ اللہ نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

وربما عُبِّرَ عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح اصحابنا وهذا اللفظ

المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سد الذرائع^(۱)

بعض اوقات وسائل کو ذرائع سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ ہمارے اصحاب مالکیہ کی اصطلاح ہے اور ہمارے مذہب میں یہ لفظ مشہور ہے اور اسی وسد الذرائع کہتے ہیں، سو اس سے معلوم ہوا کہ یہ اصطلاح بنیادی طور پر مالکیہ کی ہے اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ مالکیہ نے مصدر و مآخذ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے اور بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے شاید وجہ سے بعض علماء نے سد الذرائع کو مالکی مذہب کی خصوصیت قرار دیدیا۔

شیخ مناع القطان اس بات کو یوں بیان کرتے ہیں:

حتى اعتبر بعض العلماء العمل بها من خصوصيات مذهب^(۲).

یہاں تک کہ بعض علماء نے سد الذرائع پر عمل کرنے کو امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کی خصوصیات میں شمار کیا، چنانچہ ذیل میں ہم نمونے کے طور پر مالکیہ کے چند ایک مسائل کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ لکھیہ کے ہاں سد الذرائع کے تحت بیوع آجال کی ممانعت

مالکیہ رحمہ اللہ کے ہاں بیوع آجال کی کئی ایک صورتوں کی ممانعت ہے۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کوئی آدمی

۱۔ دوسرے آدمی کو سامان ایک خاص مدت کے لیے سو روپے کا فروخت کرے پھر اس

۲۔ پچاس روپے کا نقد خرید لے، گویا اس نے پچاس کی مالیت کا سامان ایک سو روپے میں

۱۔ نوار البروق فی أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون، ج ۲ ص ۲۲۰

۲۔ تلخیص التشریح الإسلامی: الإمام مالک، أصول مذهبہ، ص: ۲۵۶

ایک مدت تک قرض کے طور پر دیا اور یہ حرام ہے، امام شافعی رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر صحیح وہی ہے جو امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا۔

علامہ قرانی رحمہ اللہ سد الذرائع کی تیسری قسم کا تذکرہ کرتے ہوئے بیوع آجال کی مثال اس طرح دیتے ہیں کہ کوئی آدمی ایک مہینے کے لیے دس درہم کی چیز ادھار لے پھر مہینے سے قبل پانچ درہم کی نقد خرید لے تو امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے اب جیب سے پانچ درہم نکالے اور مہینے کے آخر میں دس وصول کر لیے، سو یہ صورت پانچ درہم مالیت کے سامان کو ایک مدت تک دس درہم کے بدلے دینے کا ذریعہ ہے مگر ظاہری صورت بیع کی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ بیع کی صورت کو دیکھتے ہیں اور اس بیع و ظاہر پر محمول کرتے ہوئے جائز قرار دیتے ہیں۔

گویا علامہ قرانی رحمہ اللہ نے واضح فرمادیا کہ یہ بیع جو کہ ظاہری طور پر درست ہے اس لیے منع قرار دیا گیا ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بنتی ہے۔

سد الذرائع کے تحت حیلوں کے باوجود زکوٰۃ کا عدم سقوط

زکوٰۃ کو ساقط کرنے کے لیے حیلوں کو اختیار کرنا حرام ہے ان حیلوں کی مختلف شکلیں ہیں:

- ۱۔ آدمی اپنا مال کسی فقیر کو ہبہ کر دے اور بعد ازاں اس سے خرید لے۔
- ۲۔ سال گزرنے سے پہلے اس کو ہبہ کر دے پھر اس سے واپس لے لے۔
- ۳۔ انصاب زکوٰۃ کی جنس کو تبدیل کر دینا جیسے جانوروں کو درہم سے بدل دینا۔
- ۴۔ انصاب زکوٰۃ میں سے بعض حصہ کو قصداً تلف کر دینا تاکہ تھوڑی کمی سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے۔

۵۔ خود چرنے والے جانوروں کو چار ڈالنے والے جانور بنا دیا جائے۔

ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ شیخ وحبہ الرحیلی نے بیان کیا ہے:

لم تسقط عنه الزكاة عند الحنابلة والمالكية سدا للذرائع.^(۱)

حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک (ان تمام صورتوں میں) سد الذرائع کے طور پر زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔

سد الذرائع میں مبالغہ کی ایک مثال

امام مالک رحمہ اللہ سد الذرائع کے، غمخواروں میں شدید مبالغہ کرتے ہیں اس امر پر کئی ایک مسئلہ پیش کی جاسکتی ہیں ایک مثال بطور نمونہ یہاں ذکر کی جاتی ہے۔

امام یحییٰ رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ کو عید الفطر کے بعد چھ روزوں کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے کسی صاحب علم اور صاحب فقہ کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور اسلاف میں سے کسی ایک فرد سے یہ بات مجھ تک نہیں پہنچی بلکہ اہل مدینہ اسے مکروہ جانتے اور اس بدعت سے بچتے ہیں کہ ہمیں عامۃ الناس ان روزوں کو رمضان کے ساتھ نہ ملاویں یہ اس کا جز نہیں ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ نے جو بات کہی ہے اس پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت ایسے نہیں ہے کیوں کہ رمضان کے بعد عید ہوتی ہے جو کہ رمضان کے اختتام کا باقاعدہ اعلان ہے اس طرح اس میں وقفہ بھی ہو جاتا ہے اور پھر احادیث میں باقاعدہ ان چھ روزوں کا ثبوت اور ان کی فضیلت کا تذکرہ بھی ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر. ^(۱)

جس نے رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ

مثل (ثواب کے اعتبار سے) ساری عمر کے روزوں کی طرح ہوگا۔

سو محض احتمالات کی بناء پر اس حدیث کو ترک کرتے ہوئے ان روزوں کی ممانعت سد الذرائع کے باب میں غلو کی مثال ہے آج کے دور میں ہمیں سد الذرائع پر ضرور عمل

۱، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب استحباب صوم ستۃ ایام من شوال، ج ۲، ص ۶۲۲،

کرنا چاہیے مگر اس میں غلو سے اجتناب کرنا چاہیے۔

سد الذرائع میں غلو سے اجتناب

۱.... بعض متقی لوگ سد الذرائع کے پیش نظر قیموں کا متولی بننے سے احتراز کرتے ہیں کہ کہیں ان کے اموال اپنی ضروریات میں استعمال نہ ہو جائیں اس کے نتیجے میں ظالم اور بددیانت لوگ متولی بن کر ان کا مال کھا جاتے ہیں۔

۲.... بعض متقی لوگ سد الذرائع کی بناء پر سیاست میں آنے سے کنارہ کش رہتے ہیں تاکہ اپنے آپ کو غلط سیاست کی آلائشوں سے محفوظ رکھیں مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان پر ظہ اور بددیانت افراد قانون ساز اسمبلیوں میں پہنچ جاتے ہیں جو معاشرے کے لیے زہر قاتل ثابت ہوتے ہیں۔

سد الذرائع کے ذکر پر مشتمل کتب مالکیہ

مالکی علماء نے سد الذرائع کے موضوع پر بہت لکھا ہے اس سے اس مآخذ کو ابتدائی طور پر اختیار کرنے اور کثرت سے اس سے استفادہ کرنے کا ثبوت میسر آتا ہے ہم ذیل میں مالکیہ کی تفسیر، فقہ اور اصول فقہ پر مشتمل ان کتب کا تذکرہ کر رہے ہیں جن میں انہوں نے ضمناً سد الذرائع کی تعریف، اقسام، اس کی حجیت کے دلائل اور ان سے اخذ ہونے والے مسائل کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس موضوع پر کوئی مستقل تصنیف نہیں ملتی۔

۱... موطأ مالک: امام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) (مختلف مقامات پر اس

مصدر سے اخذ ہونے والے مسائل کا تذکرہ جیسے کتاب الصیام)

۲... المدونة الكبرى: امام مالک رحمہ اللہ (بروایت امام بخاری بن سعید بن خنی

رحمہ اللہ) (متوفی ۲۵۶ھ) (جلد دوم کتاب البیوع)

۳ احکام القرآن امام ابن العربی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) (سد الذرائع

سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

۴.....المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز: علامہ ابن عطیہ رحمہ اللہ
(متوفی ۵۴۲ھ) (سد الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

۵.....مقدمات: علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد سوم: کتاب
البیوع)

۶.....بدایۃ المجتہد: علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد دوم: باب
فی بیوع الذرائع الربویۃ)

۷.....الجامع لأحكام القرآن: امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) (سد
الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

۸.....الفروق: امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (آنھوں فرقی قاعدہ کے
مابین مقاصد اور قاعدہ وسائل)

۹.....الذخیرۃ: امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (جلد اول مقدمہ ثانیہ
بیسواں باب)

۱۰.....شرح تنقیح الفصول امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (قاعدہ سد
الذرائع صفحہ نمبر ۲۰۰)

۱۱.....الموافقات: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم پانچواں مسئلہ)

۱۲.....الاعتصام: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم کے آغاز میں
قسم ثالث کے بیان میں)

۱۳.....جواهر الحسان: امام شعبی رحمہ اللہ (متوفی ۸۷۵ھ) (سد الذرائع
سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

حنابلہ اور سد الذرائع

حنابلہ نے بھی باقاعدہ سد الذرائع کو ماخذ شریعت مانا اور اپنے مستنبط مسائل میں سد
الذرائع کو بطور اصطلاح استعمال کیا ہے، اس بات کی تائید اصولیین کے درج ذیل اقوال

سے بھی ملتی ہے چنانچہ امام ابوہریرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد. (۱)

اور اس سد الذرائع سے کثرت کے ساتھ استدلال کرنے والے دو امام حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل ہیں۔

وقد أخذ به الأئمة المجتهدون وكان أكثرهم أخذ بهذا المصدر الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل.

اور تحقیق اس مآخذ سے مجتہدین ائمہ کرام نے مسائل اخذ کیے ہیں اور اس مصدر سے کثرت سے مسائل اخذ کرنے والے امام مالک اور امام احمد بن حنبل ہیں۔

پانی نہ دینے کی صورت میں موت پر دیت کا وجوب

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے فتویٰ کے مطابق سد الذرائع کی ایک اہم مثال یہ ہے۔۔۔ کہ اگر کوئی شخص کھانے پینے کا محتاج ہو اور دوسرے آدمی نے اس ضرورت اور احتیاج نہ باوجود اس کو کھانے یا پینے کے لیے نہ دیا یہاں تک کہ وہ بھوک اور پیاس سے مر گیا تو اس دیت لازم ہوگی اور اس کی وجہ یوں ذکر کرتے ہیں:

فتجب الدية لذلك ولسد الذريعة الشر والفساد.

شر اور فساد کے دروازے بند کرنے کی وجہ سے اس پر دیت لازم ہوگی۔

بیع عینیہ کی ممانعت

حنابلہ کے ہاں بیع عینیہ کی ممانعت ہے اور اس بیع کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کچھ دوسرے آدمی کو سامان دے اور اس کی قیمت وصول کر لے پھر وہی چیز اس سے زیادہ قیمت ادھار خرید لے تو بیع عینیہ ہوگی، اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے قرض لیا تا کہ زیادہ کر کے اس کو مانے۔

حنابلہ کے ہاں سد الذرائع کے باب میں بعض دیگر استنباطات

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس اصول سے استنباط کیا ہے اور اس کو پسند بھی فرمایا ہے۔
 ۱۔ وہ اس کو مذہب حنبلی کے خاص امتیازات میں سے شمار کرتے ہیں، ہم اس مقام پر چند
 مسئلہ پیش کرتے ہیں۔

۱۔۔۔۔۔ دہشت گردی کے زمانے میں اسلحہ کی فروخت کی ممانعت۔

۲۔۔۔۔۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ خواتین سے مصافحہ کرنا پسندیدہ جانتے ہیں اور اس
 میں سختی بھی کرتے ہیں یہاں تک کہ والد کے علاوہ تمام محارم کو بھی مصافحہ کرنے کی ممانعت
 فرماتے ہیں۔

۳۔۔۔۔۔ زکوٰۃ کی ادائیگی سے راہ فرار اختیار کرنے کے لیے مختلف دیلوں کو اپنانے کے
 باوجود حنابلہ اور مالکیہ زکوٰۃ کے سقوط کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک ایسی تمام صورتوں
 میں زکوٰۃ لازم ہوگی۔

سد الذرائع کے بیان پر مشتمل کتب حنابلہ

حنابلہ کے متاخرین علماء میں سے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) اور امام
 ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے نگاہا ہے، ان ائمہ کی
 یہ کتب جن میں ضمناً سد الذرائع کا ذکر آیا ہے وہ درج ذیل ہیں البتہ اس موضوع پر کوئی
 مستقل کتاب تحریر نہیں کی۔

۱۔۔۔۔۔ مجموع الفتاوی: علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ)

(جد نمبر ۲۳ صفحہ ۲۱۳ تا ۲۲۱)

۲۔۔۔۔۔ الفتاوی الکبری: علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ)

(جلد چھ صفحہ ۱۷۲ تا ۱۸۵)

۳۔۔۔۔۔ إعلام الموقعین: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ)

(جلد سوم: فصل فی سد الذرائع)

۴.....إغاثة اللفهان: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ)

(فصل فی سد الذرائع ص: ۳۷۵ تا ۳۷۰)

احناف اور سد الذرائع

احناف اصولی طور پر سد الذرائع کے اس قدر قائل نہیں مگر ان کی کتب میں اس اصول کے مطابق استنباطات اور استدلالات ملتے ہیں، امام ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وكن دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة ولكنهما لم يرفضاه

جملة ولم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته بل كان داخلاً في الأصول المقررة

عندهما كالقياس والاستحسان الخفي^(۱).

اور اس سد الذرائع سے استدلال کرنے میں امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ یہ دونوں ائمہ (امام مالک اور امام احمد بن حنبل) سے کم ہیں، مگر دونوں نے اس اصول بالکل ترک نہیں کیا اور انہوں نے باقاعدہ اصل کے طور پر اس کا اعتبار نہیں کیا مگر ان سے مقرر کردہ اصول جیسے قیاس اور استحسان خفی میں یہ داخل ہے۔

ہم اس بحث میں احناف کے ہاں سد الذرائع کے اعتبار کے حوالے سے تین طرح سے بحث کریں گے۔

۱..... احناف کے ہاں مسلمہ اصولوں میں سد الذرائع سے استفادہ۔

۲..... اکابر علماء احناف کا سد الذرائع یا اس کے مترادف لفظ استعمال کرنے کا

بیان۔

۳..... مختلف مسائل میں سد الذرائع کے اصول کے مطابق جہات کا تذکرہ۔

۱..... احناف کا قیاس کے باب میں سد الذرائع سے استفادہ

ائمہ اربعہ قیاس کے قائل ہیں مگر احناف قیاس کے استعمال میں سب سے بڑھ کر ہیں

قیاس کی درج ذیل مسئلہ پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں سد الذرائع کا ضابطہ استعمال ہوا ہے۔

مثال نمبر ۱

اصل: جمعہ کے روز بوقت اذان خرید و فروخت کی ممانعت۔

علت: نماز کی تیاری میں رکاوٹ اور اس کے فوت ہونے کا باعث۔

فرع: استنجار، رہن اور نکاح وغیرہ میں مشغولیت۔

حکم: جس طرح بوقت اذان خرید و فروخت نماز جمعہ کے فوت ہو جانے کا ذریعہ بننے کی وجہ سے منع ہے اسی طرح بوقت اذان نکاح، رہن یا استنجار وغیرہ میں مشغولیت بھی منع ہے۔

احناف نے اس کو قیاس کے تحت ذکر کیا ہے جب کہ مالکیہ اور حنابلہ اس کو سد الذرائع کے تحت ذکر کرتے ہیں کیوں کہ نکاح، رہن یا استنجار فی نفسہ جائز ہیں مگر بوقت اذان یہ امور سرانجام دینا نماز جمعہ کے فوت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے سو نماز جمعہ کے فوت ہونے کے اسباب کے خاتمے کے لیے سد الذرائع کے طور پر ایسا کرنا منع ہوگا۔

مثال نمبر ۲

اصل: ایک بھائی کی بیع پر دوسرے، کی بیع اور ایک کی متغنی پر دوسرے کی متغنی کی ممانعت۔

علت: دوسرے کی حق تلفی اور اس کی ایذا رسانی اور باہمی عداوت و بغض۔

فرع: اپنے بھائی کی اجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اجرت پر لینا۔

حکم: جس طرح ایک شخص کی بیع پر دوسرے شخص کی بیع اس کی حق تلفی کے باعث منع ہے اسی طرح ایک شخص کی اجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اجرت پر لینا بھی منع ہے، کیوں کہ کسی چیز کا اجرت پر لینا فی نفسہ جائز ہے مگر اجرت پر لی ہوئی چیز کو اگر کوئی اور شخص اجرت پر لے لے تو اس سے پہلے اجرت پر لینے والے کی حق تلفی ہوگی، سو حق تلفی کے دروازے کو بند

کرتے ہوئے سد الذرائع کے پیش نظر ایسا کرنا منع ہے۔

۲.....۱ احناف کا استحسان کے باب میں سد الذرائع سے استفادہ

استحسان کی تعریف میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس.^(۱)

قیاس کو چھوڑنا اور لوگوں کے زیادہ موافق چیز کو لے لینا۔

سو اس چیز کو لے لینا جو اگرچہ قیاس کے خلاف ہے مگر لوگوں کے زیادہ موافق ہے۔

کو استحسان کا نام دیا گیا ہے اور اسی چیز کو، لکھ اور حنا بلہ سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کے تحت لے کر آتے ہیں۔

امام ابو زہرہ رحمہ اللہ استحسان کی چار اقسام بیان فرماتے ہیں:

۱..... عرف کی بناء پر قیاس کا ترک۔

۲..... اجماع کی بناء پر ترک۔

۳..... مصلحت کی بناء پر ترک۔

۴..... سہولت پہنچانے اور مشقت دور کرنے کی بناء پر۔

استحسان کی تیسری اور چوتھی قسم سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کا دوسرا نام ہے اس کی

وضاحت ذیل کی مثال سے ہو جاتی ہے۔

۹ استحسان مصلحت کی مثال

اگر اجیر مشترک کے پاس لوگوں کا سامان ہلاک ہو جائے تو اس کو چیز کے بلا

ہونے کی بناء پر ضامن ٹھہرایا جائے گا، ہاں اگر وہ ہلاکت ایسی قدرتی آفت کے سبب سے

ہوئی جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو ضامن نہیں ہوگا۔

یہ مثال سد الذرائع کے تحت بھی آسکتی ہے وہ اس طرح کہ اگر اجیر مشترک کو ایک چیز

کی ہلاکت کی بناء پر ضامن نہ ٹھہرایا جائے تو وہ لوگوں کے سامان کی حفاظت نہیں کرے گا۔
 ملا علی قاری رحمہ اللہ نے سد الذرائع کے اس ضابطے کو احناف اور شوافع دونوں کا
 موقف قرار دیا ہے اور پھر انہوں نے ”للسائل حکم المقاصد“ کو ثابت شدہ
 قاعدے میں شمار کیا اور اسی ضابطے پر سد الذرائع کی بنیاد ہے جیسا کہ علامہ ابن قیم رحمہ
 اللہ نے اسی عنوان سے اس موضوع پر طویل ترین بحث کو شروع کیا ہے۔

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ کا لفظ قطع الذریعہ کا استعمال
 علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) صحیح بخاری کی اس حدیث:
 ”لعن اللہ اليهود اتخذوا قبور انبیانہم مساجدا“ کی یوں وضاحت فرماتے
 ہیں:

ومما يستفاد منه أن قوله هذا من باب قطع الذریعة لئلا یعبد قبرہ
 الجہال کما فعلت اليهود والنصارى بقبور انبیانہم.^(۱)
 اس حدیث سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ باشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ذریعہ
 کو ختم کرنے کے باب میں سے ہے تاکہ ان کی قبر کی جاہل لوگ عبادت کرنا شروع نہ
 کر دیں جیسا کہ یہود اور نصاریٰ نے اپنے انبیاء کی قبور کے ساتھ کیا۔
 گویا علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو قطع
 ذریعہ کے باب میں سے قرار دیا جو کہ سد الذرائع کا مترادف ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ کا سد الذرائع کے اہم ضابطوں کو فقہ حنفی
 کے موافق قرار دینا

حضرت ابو حمید ساعدی کی مروی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن
 مائبہ کو عامل بنا کر بھیجا اور واپسی پر انہوں نے مال کے دو ڈھیر دیئے اور کہا یہ زکوٰۃ کی رقم

ہے اور یہ میرے ہدایا ہیں، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرمایا اس شبے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: وہ اپنی ماں یا باپ کے گھر کیوں نہیں بیٹھ جاتا:۔ وہ دیکھنے کہ ان کی طرف کوئی تہفہ آتا ہے یا نہیں:

عن ابی حمید الساعدی قال استعمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من الأزد يقال له ابن اللتبية علی الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لی، قال: فهلا جلس فی بیت أبیہ أو بیت أمہ فینظر یهدی له أم لا؟^(۱)

صاحب مشکوٰۃ اس حدیث کے اس حصے پر امام خطابی رحمہ اللہ کا یہ استدلال بھی نقل کرتے ہیں:

ان کل امر یتندّع به إلی محظور فهو محظور.^(۲)
بلاشبہ ہر امر جو کسی ناجائز کا ذریعہ بنے وہ بھی ناجائز ہے۔
مشہور حنفی محدث و فقیہ ملا علی قاری، امام خطابی رحمہما اللہ کے اس بیان کردہ ضابطہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

فهو موافق لمذهبنا ومذهب الشافعی لأن من القواعد المقررة أن للوسائل حکم المقاصد، فوسيلة الطاعة طاعة ووسيلة المعصية معصية.^(۳)

سو یہ ہمارے مذہب اور امام شافعی کے مذہب کے موافق ہے کیوں کہ ثابت شدہ قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وسائل کے لیے بھی مقاصد کا حکم ہی ہے، سو طاعت کا وسرہ طاعت ہے اور معصیت کا وسیلہ معصیت و نافرمانی ہے۔

(۱) صحیح بخاری: کتاب الہبة، باب من لم یقبل الهدية لعله، ج ۳ ص: ۱۵۹، رد المحتار الحدیث ۲۵۹۶

(۲) مشکوٰۃ المصابیح: کتاب الزکاة، الفصل الأول ج ۱ ص ۵۵۸

(۳) مرقاة المفاتیح: کتاب الزکاة، الفصل الأول، ج ۳ ص: ۱۲۷۰

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ کا سد الذرائع کے ضابطے سے استدلال

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۵۲ھ) حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

دلیل است بر آنکہ ہر کاریکہ وسیلہ کرد شود وسیلہ خود بوی بسوئے امرے حرام پس
 ے حرام است زیرا کہ وسائل را حکم مقاصد است پس ہر چہ وسیلہ امر حرام است آن نیز
 رام و ازین جہت آمدہ است کہ ہر قرضے کہ بان منفعتی حاصل شود ربوا است۔^(۱)

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ کام جو حرام کام کا وسیلہ ہو وہ بھی حرام ہے کیوں کہ
 مسائل کے لیے مقاصد کا حکم ہوتا ہے، سو ہر وہ چیز جو حرام کا وسیلہ ہے وہ بھی حرام ہے، اور
 فی جہت سے یہ ضابطہ بھی ہے کہ ہر قرض جو نفع کا سبب ہو وہ سود ہے۔

مذامہ آلوسی رحمہ اللہ کا سد الباب کے لفظ کا استعمال

علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے

یٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَتَقُوْلُوْا اَنْظَرْنَا وَاسْمَعُوْا وَلِلْكَافِرِيْنَ

عَذَابٌ اَلِيْمٌ^(۲)

نہی المؤمنون سدا للباب و قطعاً لللسنة و إبعاداً عن المشابهة^(۳)
 مومنوں کو (اس لفظ راعنا کے استعمال سے) روک دیا گیا دروازے کو بند کرنے،
 بانوں کو بند کرنے اور (یہود کی) مشابہت سے دور کرنے کے لیے۔

گویا وہ لفظ جس کو یہود غلط معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مسلمان درست معنی میں
 ہی استعمال کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے سد الذرائع کے طور پر مومنوں کو بھی اس لفظ کے

(۱) أشعة اللمعات : كتاب الزكاة . الفصل الأول ، ج ۲ ، ص : ۹

(۲) البقرة : ۱۰۳

(۳) روح المعانی : سورة البقرة آیت نمبر ۱۰۳ کے تحت ، ج ۱ ص ۳۲۸

استعمال کرنے سے روک دیا، علامہ آلوسی رحمہ اللہ اس کے لیے سد اللباب کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو کہ سد الذرائع کا مترادف لفظ ہے۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ کا سد الذریعہ کے لفظ کا استعمال

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے موطا امام مالک میں روایت ہے:

كان ينهى عن القبلة والمباشرة للصائم.

روزہ دار کو بوسہ اور مباشرت سے منع کرتے تھے۔

اس حدیث کی شرح میں شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وذلك يحتمل أن يكون لأنه يدرى كراهتهما للصائم أو ينهى سدا للذريعة.^(۱)

اور یہ ممانعت اس چیز کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزہ دار کے لیے دونوں کاموں کی کراہت کا عقیدہ رکھتے تھے یا سدا ذریعہ کے اعتبار سے منع کرتے تھے۔

اس میں بڑے واضح انداز میں حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے سد الذریعہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کی توجیہ اس ضابطے کے تحت کی ہے۔

۳ ... مختلف مسائل میں سد الذرائع کے تحت اصول کے مطابق توجیہات؛ تذکرہ سد الذرائع میں بنیادی طور پر فتنہ و فساد کی طرف جانے والے راستوں کو بند کرنا ہوتا ہے اس حوالے سے قرآن و سنت نے بہت سے احکامات بیان کیے ہیں، احناف نے بھی ایسے بہت سے احکامات اور اس کی توجیہات سد الذرائع کے اصول کے مطابق کی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

احناف کے ہاں کتابیہ سے نکاح کی ممانعت

جب حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ نے مدائن میں ایک یہودی خاتون سے شادی کی تو عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے انہیں اس بیوی کو چھوڑنے کا حکم دیا، اس پر انہوں نے پوچھا کہ کیا ایسا کرنا حرام ہے؟ تو اس پر آپ رضی اللہ عنہ فرمایا میرا خط نیچے رکھنے سے پہلے اس کو چھوڑ دو کیوں کہ مجھے خوف ہے کہ مسلمان بھی آپ کی پیروی کریں گے سو وہ اہل ذمہ کی خواتین کو ان کے جمال کی وجہ سے ترجیح دیں گے اور یہ بات مسلمان خواتین کے لیے فتنہ کے اعتبار سے کافی ہے۔

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وبہ نأخذ لا نراه حراما ولكن نرى ان يختار عليهن نساء المسلمين
وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.

اور اسی چیز کو ہم نے اختیار کیا ہے ہم اس کو حرام قرار نہیں دیتے مگر مسلمان خواتین کو ان پر ترجیح دینی چاہیے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔
اس موقف کی بنیاد بھی سد الذرائع ہے مگر اس کو حرام قرار نہیں دیا گیا اور ویسے بھی اس پر حکم کو سد الذرائع کے تحت حرام قرار دینا ضروری نہیں اور جو چیزیں حرام قرار دی جاتی ہیں ان کی حرمت بھی ظنی ہوتی ہے۔

ابتداء میں شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم

علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۷۳ھ) غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلا وطنی کی وجہ تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس جلا وطنی کو اس لیے مناسب سمجھا گیا کہ وہ لوگ زمانہ جاہلیت کی بری عادتوں سے تازہ تازہ الگ ہوئے تھے اس لیے ان کی مادت کو ختم کرنے کے لیے ایک سال جلا وطنی کا فیصلہ فرمایا گیا، جس طرح شراب کی حرمت کے ابتدائی زمانے میں شراب کے مشکوں اور برتنوں کو بھی توڑنے کا حکم دیا گیا:

لأنه ابلغ في الزجر واحرى بقطع العادة.^(۱)

کیوں کہ یہ زجر تو بیخ میں بلیغ تر اور عادت کو ختم کرنے کے لیے لائق تر ہے۔
اس مقام پر امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے ان احکامات کی توجیہ سد الذرائع کے مفہوم کے مطابق کی ہے تاکہ برائی کا راستہ ختم کر دیا جائے۔

جوان خواتین کو چہرہ چھپانے کا حکم

علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ:
اس آیت ”يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَافٍ بَهِيمٍ“ میں دلیل ہے کہ جوان عورتوں اجنبیوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہیے۔ لنلا يضمع اهل الريب فيهن.^(۲)
تاکہ آوارہ لوگوں کے دلوں میں ان کے بارے میں بری خواہش پیدا نہ ہو، یہاں بھی سد الذرائع کے مفہوم کے مطابق آیت کی تشریح کی گئی ہے۔

آفیسرز اور ججز کے لیے تحفے رشوت کے مترادف

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۷۸۳ھ) فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرمان ہے کہ آپس میں تحفے دو اور باہم محبت رکھو، لیکن یہ فرمان عام لوگوں کے حق میں ہے جو لوگ قاضی اور وائی مقرر ہوتے ہیں ان پر تحفے قبول کرنے سے احتراز ہے خاص طور پر ان لوگوں سے جو یہ منصب سنبھالنے سے پہلے ہدیے اور تحفے نہیں دیا کرتے تھے اور آئینہ میں فرماتے ہیں:

وهو نوع من الرشوة.^(۳)

اور یہ تحفے رشوت کی قسم ہے۔

(۱) احکام القرآن: سورة النور آیت نمبر ۲ کے تحت، ج ۵ ص: ۹۶

(۲) احکام القرآن: سورة الأحزاب آیت نمبر ۵۹ کے تحت، ج ۵ ص: ۲۳۵

(۳) المبسوط للسرخسی: کتاب أدب القاضي، ج ۱ ص: ۸۲

یہ بھی سد الذرائع کے طور پر ہے اور ہدیہ کے نام پر رشوت کو روک کر رشوت ختم کرنے کا ہم ضابطہ دیا گیا ہے جیسا کہ اس بحث میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے احادیث کا تذکرہ کیا ہے۔

نورث کو اکیلے سفر کرنے کی ممانعت

علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کو عدت کے دوران اور محرم نہ ہونے کی وجہ سے سفر حج سے منع کر دیا گیا کیوں کہ:

المراة عرضة للفتنة وباجتماع النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع إنما ترفع بحافظ يحفظها ولا يطعم فيها وذلك المحرم.^(۱)

عورت فتنہ کا محل ہے اور عورتوں کے زیادہ ہونے سے فتنہ بڑھے گا اور ختم نہ ہوگا اور یہ نہ صرف محافظ کی وجہ سے ہی اٹھ سکتا ہے جو صرف حفاظت کرتا ہے اور خود ان میں خواہش میں رکھتا اور وہ محرم ہی ہو سکتا ہے۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ دیگر خواتین کے ساتھ سفر کرنے کی اجازت نہیں دیتے اور اس کی سد الذرائع کے اصول کے مطابق فتنہ سے محفوظ رہنا بیان کرتے ہیں۔

خواتین کو زیارت قبور کی ممانعت

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) زیارت قبور والی حدیث کی شرحت فرماتے ہیں:

وحاصل الكلام من هذا كله أن زيارة القبور مكرهة للنساء بل حرام في هذا الزمان ولا سيما نساء مصر لأن خروجهن على وجه فيه الفساد والفتنة.^(۲)

المبسوط للسرخسي: كتاب المناسك، باب المحصر، ج ۳، ص ۱۱۱

نمذة القاري شرح صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، ج ۸، ص: ۷۰

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قبو کی زیارت خواتین کے لیے مکروہ ہے بلکہ اس زمانے میں حرام ہے اور بالخصوص مصر کی خواتین (کے لیے) کیوں کہ ان کا باہر نکلنا فساد اور فتنہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ کوئی فقہاء (احناف) کا موقف یہ ہے:

وقال الكوفيون : لا يسلم الرجال على النساء إذا لم يكن فيهن
محرم. (۱)

جب عورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو مرد عورتوں کو سلام نہ کریں۔
احناف کی یہ بات بھی سد الذرائع کے اصول کے مطابق ہے کیوں کہ ایسا کرنے سے فتنہ و فساد پھیلنے کا خدشہ ہو سکتا ہے۔

چست اور باریک لباس پہننے والی عورت کو دیکھنے کی ممانعت
علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے اتنا چست لباس پہنا ہو کہ وہ اس کے جسم کی ساخت کو ظاہر کرتا ہو یا اتنا باریک کہ اس کے جسم کی ساخت ظاہر ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کے اس جسم کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ اپنی نگاہیں نیچے جھکانی چاہیے۔
اس کی بنیاد بھی سد الذرائع ہے کہ ایسی صورت میں عورت کی طرف دیکھنا زیادہ فتنہ سبب بن سکتا ہے۔

صالحہ عورت کو فاجرہ کے سامنے بے پردہ ہونے کی ممانعت
علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ:

(۱) المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج: کتاب السلام، باب استحباب السلام عند

صالحہ عورت کو چاہیے کہ اس کی طرف فاجرہ عورت نہ دیکھے کیوں کہ وہ اس نیک خاتون کے حسن کا آدمیوں کے سامنے چرچا کرے گی سو نیک عورت کو ایسی فاحشہ عورت کے سامنے اپنی اوڑھنی اور چادر کو بھی نہ اتارنا چاہیے:

ولا تنبغی للمرأة الصالحة أن تنظر إليها المرأة الفاجرة لأنها تصفها عند الرجال، فلا تضع جلبابها ولا خمارها.^(۱)

اس بات کی بنیاد انتہائی لطیف ترین سد الذرائع پر ہے مگر انہوں نے اس اصطلاح (سد الذرائع) کا نام ذکر نہیں کیا۔

مطلقہ عورت کا وارث ہونا

اس مسئلہ کی بنیاد بھی سد الذرائع پر ہے مگر احناف اسے اس عنوان کے تحت ذکر نہیں کرتے۔ جو شخص اپنی بیوی کو اپنی میراث سے محروم کرنے کے لیے مرض الموت میں طلاق دے تو اس کو میراث میں سے حصہ دیا جائے گا تاکہ یہ طلاق اس کی میراث سے محرومی کا ریعہ نہ بنے، حالاں کہ اصولی طور پر طلاق کے بعد بیوی کو میراث میں حصہ نہیں ملنا چاہئے:

وإذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقاً بانناً فمات وهي في العدة ورثته.^(۲)

والأصل فيه أن من أبان امرأته في مرض موته بغير رضاها وهي ممن ترثه ثم مات عنها وهي في العدة ورثته.^(۳)

شوافع اور سد الذرائع

شوافع بھی اصولی طور پر سد الذرائع کے قائل نہیں مگر احناف کی طرح ان کی کتب

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الحظر والإباحة. فصل فی النظر

والمس، ج ۶، ص ۳۷۱

(۲) ہدایہ: کتاب الطلاق، باب طلاق المریض، ج ۲، ص ۴۰۲

(۳) العناية شرح الهدایہ: کتاب الطلاق، باب طلاق المریض، ج ۲، ص ۱۴۵

میں بھی اس اصول سے استفادے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ امام ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

واما كتب المذاهب الأخرى فبأنها لم تذكرها بهذا العنوان ولكن

ما يشمل عليه هذا الباب مقرر في الفقه الحنفی والشافعی.^(۱)

اور دیگر مذاہب کی کتب میں سد الذرائع کے عنوان کے تحت تذکرہ نہیں ہے مگر یہ باب جس مفہوم پر مشتمل ہے وہ فقہ حنفی اور شافعی میں ثابت ہے۔

شوافع کے ہاں مسلمہ اصول میں سد الذرائع سے استفادہ

شوافع قیاس میں اس اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔ شوافع نے قیاس کی مثلہ میں سد الذرائع کے اصول کو اپنایا ہے چند ایک مثلہ درج ذیل ہیں:

قلیل نبیز کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے، حرام قرار دینا۔

شوافع کے ہاں قلیل نبیز اگرچہ وہ مسکرنہ، قلیل خمر کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے حرام

ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) اس کی وجہ یوں تحریر کرتے ہیں:

إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام قياساً على قليل الخمر وتعليلنا

قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره.^(۲)

یہ (نبیز کی کم مقدار) کثیر کی طرف دعوت دیتی ہے۔

یہ قیاس سد الذرائع کے اصول کے عین مطابق ہے اور اس کے بعد امام غزالی رحمہ

اللہ نے جو مثال دی ہے وہ بھی سد الذرائع کی ہے:

إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع كتحریم الزنا.^(۳)

(۱) أصول الفقه الذرائع، ص ۲۸۷

(۲) المستصفی: الباب الثانی فی طریق إثبات علة الأصل، النوع الثانی، ج ۱ ص ۳۱۲

(۳) المستصفی: الباب الثانی فی طریق إثبات علة الأصل، النوع الثانی، ج ۱ ص ۳۱۲

خلوت جب کہ وہ زنا کی طرف لے جانے والی ہو شریعت نے اس کو زنا کی طرح حرام قرار دیا۔

گویا امام غزالی رحمہ اللہ نے قلیل نبذ کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینے کی مناسبت سے خلوت والی مثال کا تذکرہ کیا، شوائع نے یہ مثال قیاس کے باب میں ذکر کی ہے اور قلیل نبذ کو حرام قرار دیا ہے جب کہ سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر اگر غور کیا جائے تو یہی حکم ثابت ہوتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ شوائع نے اس حرمت کا حکم بیان کرتے ہوئے سد الذرائع کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔

زخمی ہونے کی حالت کو حالت غضب میں فیصلہ نہ کرنے پر قیاس کرنا

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ قاضی حالت غضب میں فیصلہ نہ کرے اور اس ممانعت کی وجہ یہ ہے غصہ انسان کے عقل و شعور پر اثر انداز ہوتا ہے جس کی وجہ سے قاضی درست فیصلہ نہیں کر پاتا اور عقل و شعور کے متاثر ہونے کی علت، پیاس، اور زیادہ زخمی ہونے کی حالت میں بھی پائی جاتی ہے اس لیے حالت غضب پر قیاس کرتے ہوئے ان حالتوں میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔

شوائع نے اس بات کو قیاس کے باب میں ذکر کیا ہے اور قیاس کی بنیاد پر پیاس اور زخمی حالت میں فیصلہ نہ کرنے کا حکم لگایا ہے اور یہی حکم سد الذرائع کے اصول کے تحت بھی ثابت ہے کہ ان حالات میں فیصلہ کرنے سے ظلم کا دروازہ کھل سکتا ہے، سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر ظلم کے اس دروازے کو بند کر دیا گیا فرق صرف یہ ہے کہ شوائع نے مذکورہ حکم کو ثابت کرنے کے لیے سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

ایک جان کے بدلے جماعت کے قتل پر اعضاء کے قتل کو قیاس کرنا
امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے قتل کے بدلے قاتلین کے گروہ کو قتل

کیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس گروہ کو زندہ چھوڑ دیا جائے تو معاشرے میں لوگوں کی حفاظت ناممکن ہو جائے گی، اس طرح اگر کوئی گروہ مل کر کسی شخص کے کسی عضو کو تلف کر دے تو اس صورت میں تمام گروہ کے اعضاء کو تلف کیا جائے گا، امام غزالی رحمہ اللہ نے اطراف کے تلف کو ایک نفس کے قتل پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم لگایا ہے کہ کسی شخص کے اطراف کو تلف کرنے پر بھی پورے گروہ کے اطراف کو تلف کیا جائے گا تاکہ انسانی جانوں اور انسانی اعضاء کو تلف ہونے سے بچایا جاسکے۔

اور یہ حکم سد الذرائع کے اصول کے تحت ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر گروہ نے اطراف کو قصاص میں نہ کاٹا جائے تو اس سے کئی لوگوں کی جانیں اور ان کے اعضاء تلف کرنے کا دروازہ کھل سکتا ہے، لہذا سد الذرائع کے اس اصول کے پیش نظر اس گروہ کے اعضاء کو قصاصاً قتل کرنے کا حکم دیا گیا، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے یہی حکم ثابت کیا مگر سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

اکابر شوافع کے ہاں سد الذرائع یا اس کے مترادف کا استعمال متقدمین شوافع کے ہاں سد الذرائع کے لفظ کا استعمال نہیں ہوا مگر ان کے متاخرین علماء نے اس لفظ یا اس کے مترادف لفظ کو استعمال کیا ہے۔

امام نووی کے ہاں سد الباب کے لفظ کا استعمال
امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

وبن النظر مظنة الفتنة وهو محرك للشهوة فاللأنق بمحاسن الشرع
سد الباب فيه.^(۱)

اور نظر فتنہ کا محل ہے اور وہ شہوت کی محرک ہے بشریعت کے محاسن کا تقاضا اس (انٹھنے والی بری نظر) کا دروازہ بند کرنا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نظر کی ممانعت کو سد الباب سے تعبیر کیا ہے جو کہ سد الذرائع کا متبادل لفظ ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کے ہاں سد الذرائع کے لفظ کا استعمال
حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے مختلف مقامات پر اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔

۱..... حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ لا عدوی ولا طیمة "اور" فر من
"المجذوم" والی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:
واما الأمر بالفرار من المجذوم فمن سد الذرائع.^(۱)
اور مجزوم سے دور رہنے کا حکم سد الذرائع کے باب میں سے ہے۔
اگر کوئی شخص مجزوم کے قریب جاتا ہے تو جزام کا مرض اس کو مجزوم سے منتقل نہیں ہوتا
بلکہ اگر ایسا ہو بھی تو تقدیر الہی سے ہوتا ہے اس کے باوجود مجزوم سے دور رہنے کا حکم سد
الذرائع کے پیش نظر ہے۔

۲..... حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تصاویر کی حرمت والی حدیث کی تشریح میں
سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے:

فحذّر النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن مثل ذلك سدا للذیعة المؤدیة
إلی ذلك.^(۲)

سومبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کی چیزوں سے سد الذرائع کے طور پر ڈرایا
ہے جو ان تصاویر کی عبادت تک پہنچانے والا ہو۔

۳..... حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تلوار کو نگار کھنکھ کی ممانعت والی حدیث کی تشریح
میں فرماتے ہیں:

(۱) شرح نخبة الفكر: مختلف الحديث، ص: ۷۵، ۷۶

(۲) فتح الباری: کتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشرکی الجاهلیة، ج ۱ ص ۵۲۵

وتحریم تعاطی الأسباب المفضیة إلى أذیته بكل وجه وفيه حجة للقول
بسد الذرائع.^(۱)

اور ایسے اسباب اختیار کرنے کو حرام قرار دینا جو کسی بھی طرح کی اذیت کا باعث
ہوں اور اس میں سد الذرائع کے قول کی حجت کا بیان ہے۔
ان تمام مقامات پر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بڑی صراحت کے ساتھ
الذرائع کا لفظ استعمال کیا ہے۔

علامہ جلال الدین خلّی کے ہاں حسم الباب کے لفظ کا استعمال
علامہ جلال الدین خلّی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۴ھ) عورتوں کے بناؤ سنگھار کی ممانعت
والی آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اجنبی عورت کے منہ اور ہتھیلیوں
کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ حرام ہے، اس کی وجہ علامہ جلال الدین خلّی رحمہ اللہ
لباب کے الفاظ کے ساتھ فرماتے ہیں جو کہ سد الذرائع کا ہم معنی ہے۔^(۲)

مختلف مسائل کی سد الذرائع کے اصول کے مطابق توجیہات
شوافع کے ہاں بہت سے ایسے مسائل کا تذکرہ ہے جس میں انہوں نے سد الذرائع
کے اصول کے مطابق ان کی توجیہات کی ہیں۔ ہم ذیل میں چند مسائل کا تذکرہ کرتے ہیں
فتنہ کے خوف کے سبب عورت کا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنے کی
ممانعت

امام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

فكان النساء مأمورات بالستر فإن لا يسمع صوت المرأة أحد أولى بها

(۱) فتح الباری: کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من حمل عہ

السلام، ج ۱ ص ۲۶

(۲) جلالین ص: ۲۹۷ الناشر: قدیمی کتب خانہ

واستر لها فلا ترفع المرأة صوتها بالتلبية وتسمع نفسها.^(۱)

سو خواتین کو ستر کا حکم ہے کہ کسی شخص کا عورت کی آواز کو نہ سنا ان خواتین کے حق میں ستر اور زیادہ ستر کا باعث ہے سو عورت اپنی آواز تلبیہ کے وقت بلند نہ کرے اور صرف اپنے آپ کو سنائے۔

عورت کو فتنہ سے محفوظ رکھنے کے لیے سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر اس کو بلند آواز سے تلبیہ کہنے سے روک دیا گیا۔

بغیر ضرورت امرد کی طرف دیکھنے کی ممانعت

علامہ ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ (متوفی ۴۷۶ھ) فرماتے ہیں:

ولا يجوز النظر إلى الأمر من غير حاجة لانه يخاف الافتتان به كما يخاف الافتتان بالمرأة.^(۲)

اور امرد کو (بے ریش لڑکا) بغیر ضرورت دیکھنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اس (دیکھنے) سے عورت کی طرح فتنہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، امرد کی طرف نہ دیکھنے کا حکم بھی سد الذرائع کے پیش نظر ہے تاکہ اسے دیکھنے والے فتنہ میں مبتلا نہ ہو جائے، یہاں بھی شوافع نے یہ حکم سد الذرائع کے اصول کے مطابق بیان کیا ہے مگر سد الذرائع کے لفظ کو استعمال نہیں کیا۔

اجنبی عورت کے جسم کو چھونے کی حرمت

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

حرم النظر حرم المس بطريق الأولى لانه ابلغ لذة.^(۳)

اگر اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے تو اسے مس کرنا بدرجہ اولیٰ حرام ہے کیوں کہ اسے

(۱) الأم: کتاب الحبر، باب رفع الصوت بالتلبية، ج ۲ ص ۱۰۰

(۲) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی: کتاب النکاح، ج ۲ ص ۲۵۰

(۳) روضة الطالبین: کتاب النکاح، الفصل الثالث فی أحكام النظر، ج ۷ ص ۲۷

چھوٹا بہت زیادہ لذت کا باعث ہے۔

اجنبی عورت کو مس کرنے کی ممانعت سد الذرائع کے پیش نظر ہے تاکہ کوئی شخص کسی قسم کے فتنے میں مبتلا نہ ہو یہ حکم بھی سد الذرائع کی بناء پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

دستک کے وقت عورت کو سخت آواز سے جواب دینے کا حکم

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وَإِذَا قَرَعَ بِأَبْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَجِيبَ بِصَوْتٍ رَخِيمٍ بَلْ تَغْلُظْ صَوْتَهَا.^(۱)
اور جب کوئی شخص عورت کے دروازے پر دستک دے تو وہ نرم آواز سے جواب نہ دے بلکہ سخت آواز سے جواب دے۔

عورت کا سخت آواز سے دستک دینے والے شخص کو جواب دینا سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر ہے تاکہ کسی قسم کا فتنہ پیدا نہ ہو، یہ حکم بھی سد الذرائع کی بناء پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

حالت فتنہ میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی ممانعت:

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

نَظَرَ الرَّجُلِ إِلَى الْمَرْأَةِ فَيَسْتَرْمُ نَظْرَهُ إِلَى عَوْرَتِهَا مُطْلَقًا وَإِلَى وَجْهِهِ وَكَفْهِيَ إِنْ خَافَ فِتْنَةً.^(۲)

آدمی کو عورت کی پوشیدہ چیزوں کی طرف دیکھنا حرام ہے اور اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف بھی حالت فتنہ میں دیکھنا حرام ہے۔

(۱) روضة الطالبين: كتاب النكاح، الفصل الثالث في احكام النظر، ج ۷ ص: ۲۱

(۲) روضة الطالبين: كتاب النكاح، الفصل الثالث في احكام النظر، ج ۷ ص: ۲۷

آدمی کا عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو مالت فتنہ میں دیکھنا سد الذرائع کے پیش
المرغ ہے تاکہ فتنہ کا دروازہ بند کیا جائے اس مقام پر بھی شوافع نے سد الذرائع کی
۱۔ اصطلاح استعمال نہیں کی۔

مسلمان خواتین کو کافر خواتین سے بے پردگی کی ممانعت

علامہ جلال الدین مہلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۳ھ) فرماتے ہیں:

فلا يجوز للمسلمات الكشف لهن۔^(۱)

سو مسلمان خواتین کے لیے ان کافر خواتین کے سامنے ستر کھولنا جائز نہیں۔
سد الذرائع کی بنیاد پر مسلمان خواتین کو کافر خواتین کے سامنے ستر نہ کھولنے کا حکم
یا گیا تاکہ وہ فتنہ و شر سے محفوظ ہو سکیں یہاں پر بھی یہ حکم سد الذرائع کے اصول کے مطابق
ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو بیان نہیں کیا۔

نتائج بحث

- ۱..... مالکیہ اور حنابلہ رحمہ اللہ نے سد الذرائع سے باقعدہ صراحتاً استفادہ کیا ہے۔
- ۲..... مالکیہ رحمہ اللہ اس اصطلاح کے موجد اور اس مصدر سے سب سے زیادہ
۱ استفادہ کرنے والے ہیں۔
- ۳..... احناف اور شوافع رحمہ اللہ کے بعض اکابر نے سد الذرائع یا اس مترادف
۱ اصطلاح کو بھی استعمال کیا ہے اور اس بناء پر استدلالات بھی کیے ہیں۔
- ۴..... اکثر احناف اور شوافع رحمہ اللہ اس مصدر سے براہ راست استفادہ کے بجائے
۱ برعنوانات کے تحت استفادہ کرتے ہیں۔
- ۵..... احناف اور شوافع رحمہ اللہ بہت سے احکامات شریعت کی توجیہات سد
الذرائع کے اصول کے مطابق کرتے ہیں۔

شرائع من قبلنا

اللہ تعالیٰ نے ابتداء آفرینش سے ہی انبیاء و رسل کا سلسلہ قائم فرمایا تا کہ انسان کو خدا کی مرغیات کا علم ہوتا رہے اور وہ ان کے مطابق اپنی زندگی گزارے، یہ مبارک سلسلہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک رہا، ہر نبی نے اپنی قوم کو خدائی احکام و ہدایات پہنچائیں اور پوری جہن کے ساتھ پہنچائیں کسی نے بھی ذرہ برابر اتنی نہیں برتی، سارے انبیاء کے ادیان اپنے اپنے زمانہ میں حق اور واجب الاتباع تھے اور انہی پر آخرت کی کامیابی ملتی تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد تمام انبیاء کی شریعتیں منسوخ ہو گئیں اور آخرت کی کامیابی صرف دین اسلام میں منحصر ہو گئی، اب اُردو کی سابقہ شریعت پر عمل کرتا ہے تو وہ عند اللہ مردود ہے یہاں ہمیں شریعت سابقہ پر کوئی تکیہ نہیں کرنی ہے اور نہ ہی اس پر بحث کرنا ہے کہ بعثت سے پہلے آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی شریعت کے متبع بھی تھے یا نہیں، تھے تو کس شریعت کے تھے؟ کسی خاص شریعت کے یا لا علی التعین کسی ایک یا تمام شریعتوں کے؟ کیوں کہ بظاہر یہ بحث نہ ہی فی نفسہ سید معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے، ہم ذیل میں سابقہ شریعت کے جس پہلو سے بحث کرنا چاہتے ہیں تجزیہ، تحقیق کے بعد اس کی جملہ چار شقیں نکلتی ہیں، تین ان میں انت غایہ ہیں اور ایک مختلف فیہ و نزاعی، ان کی تفصیلات میں جانے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اولاً شریعت سابقہ کا مفہوم متعین کر لیا جائے تاکہ آگے کے مباحث کو سمجھنے میں دبل سکے۔

شریعت سابقہ کسے کہتے ہیں؟

ما جاء به الرسل من الشرائع إلى الأمم التي أرسلوا إليها قبل مبعث النبي. (۱)

شریعت سابقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل کی ان شریعتوں کو کہا جاتا ہے جو ہر نبی کو خدا کی طرف سے اپنی اپنی امت کی ہدایت کے لیے دی گئی تھیں۔

شریعت سابقہ اور امت کی آراء

۱..... ساری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل توحید میں تمام شریعتیں متحد ہیں۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق اعتقادات، عقیدہ بعثت بعد الموت، حشر شرکا تصور، ان سب میں تمام شریعتیں متفق ہیں اسی طرح ابواب البر مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد وغیرہ جو تکلیفات الہیہ کے قبیل سے ہیں نیز ابواب الاثم جیسے زنا کی حرمت، ظلم، جور کا انسداد کائنات کی بقاء اور اشخاص کی عصمت و عفت کی خاطر حدود و کفارات کا نظام، سب بھی وہ امور ہیں جن پر تمام شریعتوں کا اتفاق اور ان میں باہم یگانگت رہی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے اس آیت:

"سَرَّعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَضَىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ

إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" (۱)

اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے وہی دین مقرر کیا، جس کا اُس نے نوح علیہ السلام کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کے ذریعہ سے بھیجا ہے، اور جس کا ہم نے ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کو (مع ان سب کے اتباع کے) حکم دیا تھا (اور ان کی ام کو یہ کہا تھا) کہ اس دین کو قائم رکھنا ہے اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

اس کا محمل اسی شکل کو قرار دیا ہے اگرچہ ان سب کی تفصیلات میں زمانہ اور امت کے مزاج کے لحاظ سے اختلاف ہوتا رہا تاہم اصول میں کس قسم کا فرق نہیں تھا۔

اعلم أن أصل الدين واحد اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام، وإنما

الاختلاف في الشرائع والمناهج.

تفصیلاً دیکھئے: (۱)

۲..... اس پر بھی امت کے تمام مکاتب فکر متفق ہیں کہ گزشتہ شریعتوں کے احکام منسوخ ہیں، امت محمدیہ کو اس سے کوئی سروکار نہیں، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت کا تعذیب طیور کا مسئلہ ہے کہ پرندوں کی جانب سے گواہیوں کوئی نقصان پہنچے لیکن ان کو عذاب و سزا دینا ہمارے لیے مشروع نہیں:

لا خلاف بیننا فی سقوط عقاب الطیر وان افسدت علینا. (۲)

اسی طرح شریعت موسویہ کا یہ حکم کہ گائے، اونٹ کی چربی حرام ہے، ہم پر لاگو نہیں کیوں کہ یہ امور انہی کے ساتھ خاص تھے، ایسے ہی ہفتہ کے دن کو قابلِ تعظیم سمجھنا شریعت موسوی کے ساتھ خاص تھا، شریعت زکریا و مریم میں صومِ صمت عبادت و قربت تھی مگر یہ سب ہماری شریعت میں نہیں ہے:

ومن شریعة زکریا و مریم و لیس هذا من شرط الصوم عندنا. (۳)

غرض یہ وہ احکام ہیں جن کے شریعت محمدی میں ناقابلِ عمل ہونے پر امت کا انکار ہے۔

۳..... اسی طرح یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ اعمال جن پر عمل کرنا کا ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے، اس کے ہم مکلف و مامور ہیں، جیسے روزوں کی فرضیت۔ متعلق ارشاد باری ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ. (۴)

(۱) حجة الله البالغة باب بیان أن أصل الدين واحد، ج ۱ ص ۱۵۹

(۲) الإحكام لابن حزم الباب الثالث والثلاثون، ج ۵ ص ۱۶۶

(۳) الإحكام لابن حزم الباب الثالث والثلاثون، ج ۵ ص ۱۷۲

(۴) البقرة ۱۸۴

اے ایمان والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا، جس طرح تم سے پہلے (امتوں کے) لوگوں پر فرض کیا گیا تھا۔

محل نزاع کی نشاندہی

محل نزاع صرف وہ احکام ہیں جو تکیر کے بغیر کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں اور ان کے کرنے نہ کرنے کی کوئی تصریح قرآن و حدیث میں نہیں کی گئی ہے، جیسے توراۃ کا یہ حکم ہے:

۷

”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْيَدَ بِيَدٍ وَالْجُذْءَ بِقِصَاصٍ“^(۱)

اور ہم نے اُن پر اُس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے جان کے اور آنکھ بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے۔

اس سلسلہ میں محققین کی مالا دوہی رائے ہو سکتی ہیں ایک رائے یہ کہ ہر شریعت اپنے نبی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اس کی تبلیغ و تشریح اس کے زمانے تک محدود رہتی ہے اور اس کی وفات کے ساتھ وہ شریعت بھی ختم ہو جاتی ہے اکثر متکلمین اور حنفیہ و شافعیہ کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے اور یہی علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے:

وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وأن شريعة كل نبي ينتهي بوفاته.^(۲)

دوسری رائے یہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ احکام لائق عمل و اتباع ہیں جو خدا اور رسول کی زبانی بلا تکیر ہم تک پہنچے ہیں گو کہنے کو یہ پچھلی شریعتوں کے احکام ہیں مگر حقیقت یہ

(۱) المائدة: ۴۵

(۲) كشف الأسرار شرح أصول البزدوی، شرائع من قبلنا، ج ۳ ص ۲۱۲

ہے کہ کتب و سنت کے راستے یہ ہماری شریعت بن گئے ہیں اور رہے وہ احکام و مسائل جو اہل کتاب خواہ مسلمانان اہل کتاب کے توسط سے ہم تک پہنچے ہوں یا خود مسلمانوں نے انہیں براہ راست کتب سابقہ سے سمجھا ہو تو وہ قابلِ حجت و قابلِ عمل نہیں کیوں کہ سوا قرآن کے تمام کتب سماویہ کا مخرف اور اصلی حالت پر برقرار نہ رہنا، ایک ناقابلِ انکاء حقیقت ہے اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ ان سے اخذ کیا ہوا حکم دستِ تحریف کا شکار ہوا کثر مشائخ احناف بشمول امام ابو منصور ماترید رحمہ اللہ، قاضی ابوزید بوسی رحمہ اللہ کا یہ مسلک ہے اسی پر متاخرین احناف کا بھی عمل ہے:

وذهب اکثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رعنهم الله إلى أن ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه كان من شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به عسى أنه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه، فاما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لتوهم أن المنقول أو المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من أسلم منهم فيه لأنه إنما عرف ذلك بظاهر الكتاب أو بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا^(۱).

قائلین کے دلائل

قرآن کریم سے

۱ "إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَخْلُكُم بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوی: شرائع من قبلنا ج ۳ ص: ۲۱۳

أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا»^(۱)

ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی سارے نبی جو مطیع تھے اسی کے مطابق ان یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے۔

اس آیت کریمہ میں انبیاء کرام علیہم السلام کے متعلق خبر دی گئی ہے کہ وہ تورات کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ایک ہیں لہذا شرائع بقیہ کے مطابق فیصلہ کرنا ہماری شریعت میں شامل ہے۔

۲..... "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَايِهِمْ اقْتَدَا" ^(۲)

وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان ہی کے راستے پر آپ چلیں۔

اس آیت میں بنی اسرائیل کے انبیاء نے کرام کو ہدایت یافتہ کہا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے راستہ پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے لہذا ان کی شریعت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی شریعت ہے۔

۳ "ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" ^(۳)

پھر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی بھیجی کہ یکسو ہو کر ابراہیم علیہ السلام کے طریقے پر چلیں۔

اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اتباع کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

۴ "قُلْ إِنِّي هَدَيْتُنِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" ^(۴)

المائدة: ۳۵

الأنعام: ۹۰

النحل: ۱۲۳

الأنعام: ۱۶۱

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجیے، میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی میڑھا پن نہیں ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ جسے یکسو ہو کر انہوں نے اختیار کیا تھا۔

۵ " وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۖ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ۖ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ ۖ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ ۖ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ۖ وَالْجُرُودَ ۖ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَ مَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿۱﴾" (۱)
تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ۔

اس آیت میں تورات کے قانون قصاص کا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ آیت ہماری شریعت میں قصاص کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سابقہ شریعتوں کو اتباع نہیں کرتے تھے تو پھر اس آیت سے شریعت اسلامی میں قصاص کے وجوب کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

"ثُمَّ أَوْهَنَّا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا" (۲)

پھر یہ کتاب ہم نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچائی جن کو ہم نے اپنے (تمام دنیا کے) بندوں سے پسند فرمایا۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ اس آیت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ یہاں وراثت کی تعبیر اختیار کی گئی ہے جس سے وارث کی ملکیت خاص کی جانب اشارہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ احکام جو تکمیل کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے ہیں گو کہ کتبہ کو وہ شرائع سابقہ ہیں مگر بتقاضائے لفظ وارث وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شریعت بن چکے ہیں۔

احادیثِ رسول سے

۶..... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہمراہ غزوہ خیبر سے لوٹے تو رات کو ایک جگہ قیام فرمایا جہاں سب سو گئے یہاں تک کہ نماز فجر قضا ہو گئی بیدار ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کو نماز پڑھائی اور فرمایا:

من نسی صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله قال: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ
لِذِكْرِي ۝ (۱)

جو شخص نماز بھول جائے تو جب اس کو یاد آئے اسے پڑھ لے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت ”وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ۝“ (۲)

جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا، اس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کیا گیا ہے یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شرائع سابقہ کے احکام ہمارے لیے حجت ہیں۔

۷..... حضرت عمرو بن العاص نے رات کو نوافل پڑھنے اور دن کو روزہ رکھنے کی مادت بنالی تھی، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے فرمایا پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا ساروزہ رکھو وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے تھے۔ (۳)

۸..... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی یہودی اور یہودیہ کو رجم فرمایا آپ نے اس

(۱) سنن ابی داؤد: کتاب الصلوٰۃ، باب فی من نام عن الصلوٰۃ أو نسیها: ج ۱ ص ۱۱۸ رقم الحدیث: ۴۳۵

(۲) طہ: ۱۴۰

(۳) صحیح بخاری: کتاب احادیث الانبیاء، باب قول اللہ تعالیٰ: واتیہنا داؤد

سزا کا نفاذ تورات کے حکم کے مطابق کیا تھا۔^(۱)

۹۔۔۔ یہود کی اس اطلاع پر کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام یوم عاشورہ کا روزہ رکھتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کا روزہ رکھا اور دوسروں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا، آپ نے فرمایا:

نحن اولی بموسی منکم فامر بصومه.^(۲)

میں ان سب میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ قریب ہوں، پس آپ نے روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

اس روز اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نجات دے کر فرعون یوں کو غرق کیا تھا۔ شکرانہ کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس دن کا روزہ رکھا تھا۔

۱۰۔۔۔۔۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان باتوں میں جن میں آپ کو کوئی حکم نہیں دیا جاتا تھا، اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے۔^(۳)

عقلی دلائل

۱۱۔۔۔۔۔ شرائع سابقہ کے احکام میں پایا جانے والا حسن ذاتی ہے جو شریعتوں سے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتا لہذا تمام شرائع سابقہ ہمارے حق میں حسن اور اچھی ہیں۔ ان کا ترک کرنا قبیح اور برا ہے جو چیز گزشتہ شریعتوں میں اچھی تھی وہ اب بھی اچھی ہے۔ اور جو چیز گزشتہ شریعتوں میں بری تھی وہ اب بھی بری ہے مثلاً حرمت قتل، حرمت زنا،

(۱) صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب رجم اليهود اهل الذمة، ج ۳ ص: ۱۳۲۶، برق الحدیث ۱۶۹۹

(۲) صحیح مسلم کتاب الصیام، باب صوم یوم عاشوراء، ج ۲ ص: ۷۹۲، برق الحدیث ۱۱۳۰

(۳) صحیح بخاری، کتاب المنقب، باب صفة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ج ۳ ص: ۱۸۹، برق الحدیث ۳۵۵۹

حرمتِ قذف وغیرہ۔

۱۲..... شرائع سابقہ کے جو احکام منسوخ نہیں ہوئے وہ اس قاعدہ کی رو سے واجب العمل اور حجت ہیں:

القديم يترك على قدمه^(۱)

قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

مانعین کے دلائل:

مانعین نے اپنے موقف پر درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱..... اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا“^(۲)

تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے (خاص) شریعت اور خاص طریقت تجویز کی تھی۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”جَعَلْنَا مَنَسَكَاهُمْ نَاسِكُونَ“^(۳)

ہم نے (ان میں) ہر امت کے واسطہ ذبح کرنے کا طریقہ مقرر کیا ہے کہ وہ اسی طرح پر ذبح کیا کرتے تھے۔

یہ آیات اس جانب مشیر ہیں کہ ہر نبی بس اپنی ہی شریعت کا دائی اور ہر امت صرف اپنی ہی شریعت کی مکلف رہتی ہے، اب اگر شریعت سابقہ کو بھی حجت مان لیا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ بعد والا نبی شریعت سابقہ کا بھی داعی ہو اور امت بھی شریعت سابقہ کی مکلف ہو حالانکہ یہ بات بدابہ غلط ہے۔

۲..... یمن کی جانب روانگی کے موقع سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے درمیان جو گفتگو ہوئی تھی اس میں شرائع من قبلنا کا کوئی تذکرہ نہیں اگر حجت شرعیہ میں اس کا شمار ہوتا تو ضرور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس کا ذکر کرتے:

لما بعث معاذًا إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة

(۱) مجلة الأحكام العدلية: مادة ۱، ص: ۱۶

(۲) المائدة: ۴۸

(۳) الحج: ۶۷

والاجتهاد ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا.^(۱)
 ۳..... شرائع من قبلنا معتبر ولائق احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے اور ان کے
 طرف مراجعت کی تاکید کرتی حالاں کہ شریعت نے کہیں ایسا حکم نہیں دیا ہے بلکہ توراة سے
 پڑھنے پر تو ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر سخت ناراضگی کا
 اظہار فرمایا تھا۔

وكيف وطالع عمر ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم حتى احمرت عيناه وقال: لو كان موسى حيا ما وسعه إلا
 اتباعي.^(۲)

۴..... نبی کی بعثت کا مقصد امت کی تعلیم اور انہیں ان کے نفع و نفعان سے آگاہ کرنا
 ہے، اب اگر آنے والا نبی پچھلی ہی شریعت کا داعی و حامی ہو، جب کہ اس سے قبل شریعت
 مذکورہ انتہا تک پہنچ چکی ہے، تو اس کے بعد والے نبی کی بعثت کا بے فائدہ اور بے ضرورت
 ہونا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔

۵..... ایک ہی زمانہ میں دونوں کی بعثت الگ الگ شریعتوں کے ساتھ واقع ہے۔
 دیکھئے مویٰ علیہ السلام کی شریعت نبی اسرائیل کے لیے تھی اور اسی زمانہ میں شعیب علیہ السلام
 کی بعثت خاص اہل مدین کے لیے ہوئی تھی، جب جگہ و مکان کے فرق سے شریعتیں الگ الگ
 نازل کی جاسکتی ہیں تو وقت و زمان کے اعتبار سے شریعتوں میں باہم اختلاف و اختصاص کیوں
 نہیں رہ سکتا؟

كل نبی داعيا إلى شريعته وإن يكن كل أمة مختصة بشريعة جاء بها
 نبیهم وبالمعقول وهو أن الأصل في الشريعة الماضية الخصوص لأن
 بعث الرسول ليس إلا لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه، وإذا لم يجعل
 شريعة رسول منتہية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف
 لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم
 بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل

(۱) المستصفی: الأصل الأول من الأصول الموهومة شرع من قبلنا، ج ۱ ص: ۱۶۶

(۲) المستصفی: الأصل الأول من الأصول الموهومة شرع من قبلنا، ج ۱ ص: ۱۶۶

رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الأصل، ألا ترى انها ای
شریعة من قبلنا كانت تحتل الخصوص فی المكان ای قد كانت
مختصة بمكان حين وجب العمل بها علی أهل ذلك المكان دون
مكان آخر كرسولين بعثا فی زمان واحد فی مكانين مثل شعيب
وموسى عليهما السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدين
وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني
إسرائيل. (۱)

۶..... اگر شریعت محمدیہ کو سابقہ شریعتوں کے احکام پر بھی مشتمل مانا جائے تو اس کے
تفوق و امتیاز پر سخت حرف آئے گا اور اُسے شرائع سابقہ کا تتبع گردانا جائے گا جو اس کی شان
مبتوعیت کے عین منافی ہے۔
دیکھئے تفصیلاً: (۲)

مانعین کے دلائل کا جائزہ

۱..... مانعین کی دلیل اور اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر شریعت سابقہ کو حجت مانا
جائے تو شریعت سابقہ کی دعوت اور اس کی اتباع نبی اور امت پر ضرور ہوگی لیکن آیت کے
سیاق و سباق کو دیکھنے کے بعد ہر صاحب نظر پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آیت سے یہ بات
کسی درجہ میں بھی ثابت نہیں ہوتی، اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اصولی اور عمومی طور پر
شریعت کے فروعی احکام اشکال و صور کے اعتبار سے مستقل ہوا کرتے ہیں اب اس کے
ساتھ ساتھ کسی شریعت کے بعض احکام کا دوسری شریعت میں آ جانے سے وہ بات کہاں
ازم آتی ہے جسے ہمارے معترضین نے ثابت کرنا چاہا ہے۔

۲..... جہاں تک حدیث معاذ رضی اللہ عنہ سے ان کا استدلال ہے کہ شرائع من قبلنا
نوئی حجت ہوتی تو حضرت معاذ اس کو ضرور ذکر کرتے، تو اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ
مردم ذکر نفی کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی کسی چیز کے بارے میں ہرگز اس بناء پر نفی رائے قائم نہیں

(۱) كشف الأسرار: شرائع من قبلنا، ج ۳ ص ۲۱۲

(۲) الإحكام لابن حزم: الباب الثالث، والثلاثون، ج ۵ ص ۱۰۱ تا ۱۸۲

کی جاسکتی کہ وہ چیز غیر مذکور اور بادی النظر میں غیر موجود ہے کیوں کہ عدم ذکر کی اس کے ہو اور بھی تو معقول وجہات ہو سکتی ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہ وجہ عین ممکن ہے کہ حضرت معا رضی اللہ عنہ نے اس کا تذکرہ اس بناء پر نہیں فرمایا کہ خود ہماری شریعت کے اصول و کلیات اس قدر ہیں کہ ان کی طرف مراجعت کی بہت کم ضرورت پڑتی ہے اور قاعدہ ہے کہ ایسے قلیل الحاجۃ چیزیں اثنائے گفتگو میں ترک کر دی جاتی ہیں پھر چوں کہ اس کا تذکرہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے اس جملہ "اقضی بکتاب اللہ" کے تحت ضمناً اور اجمالاً آچکا تھا اس لیے بھی اس کے اظہار کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

۳۔۔۔۔۔ یہ بات کہ شرائع من قبلنا اگر معتبر و لائق احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھ سکھانے کی تلقین کرتی، یہ دلیل اس لائق نہیں ہے کہ اس کا جواب دینے کی کوشش کی جائے۔ کیوں کہ ہمارا دعویٰ کچھ ہے اور مانعین کی اس دلیل کا رخ اور طرف ہے، سابق میں ہم واضح کر چکے ہیں کہ ہماری گفتگو اور بحث کا تمام تر محور وہی احکام سابقہ ہیں جو کتاب و سنت کی سند سے ہم کو ملے ہیں، تو رات وغیرہ سیکھنے اور اس جانب مراجعت کا نہ ہی ہمارا دعویٰ ہے اور نہ ہم اس کے قائل ہیں۔

۴۔۔۔۔۔ منکرین کی چوتھی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر اگلا نبی اگر پچھلے نبی کی شریعت ہی داعی ہو تو خود اس کی بعثت کا کیا فائدہ، پچھلے نبی کی شریعت تو پہلے ہی دنیا میں آچکی۔۔۔ مگر اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بعد والا نبی، نبی سابق کی شریعت کا حامی اس اعتبار سے ہو کہ اس کی شریعت بھلا دی گئی تھی اور یہ نبی اس کی تجدید و تبلیغ کر رہا ہے، اس لیے اس کی بعثت کو بے معنی اور بے فائدہ کہنا بجا نہ ہو خود بے معنی ہے نیز دلیل مذکور سے یہ بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض ہیں حالاں کہ یہ بات جمہور امت کے مسامح عقائد کے خلاف ہے۔

۵۔۔۔۔۔ مانعین کی پانچویں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک ہی زمانہ میں ہرگز و الگ الگ شریعتیں دی جاتی ہیں تو الگ الگ زمانوں میں ہر نبی کی شریعت بدرجہ اولیٰ مختلف اور جدا ہونی چاہیے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شریعت سابقہ حجت نہ ہو مگر اس استدلال سے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی زمانہ میں اگر کئی نبی آئے تو ان کی شریعت میں اختلاف

نہری نہیں تھا، حضرت لوط اور حضرت ابراہیم اسی طرح بارون و موسیٰ علیہم السلام لیکن ان کی شریعتیں متحد تھیں، علاوہ اس کے کچھلی شریعتوں کے احکام جب اللہ و رسول نے علی اطلاق بیان کر دیئے ہیں تو یہ شریعت محمدیہ کا بھی جز بن گئے اور سابقہ امتوں سے اختصاص کی قرینہ موجود نہیں رہا۔

۶..... شریعت محمدی کے تفوق و امتیاز کو بنیاد بنا کر شرائع سابقہ کے غیر معتبر ہونے پر اندلال کرنا بھی درست نہیں ہے کیوں کہ سابقہ شریعتیں خود انبیاء کی وضع کردہ نہیں تھیں۔ ان کا واضع بذات خود اللہ تعالیٰ تھا یہی وجہ ہے کہ ”شرع لکم من الدین“ میں دین کا قانون کی تشریح نسبت خود اللہ نے اپنی طرف کی ہے، اس طرح کچھلی شریعتوں کے کچھ احکام کا وحی کے واسطے سے امت محمدیہ میں معمول بہا ہو جانا اس کے نقص و عیب کی دلیل نہیں اور نہ اس کی شان متبوعیت پر اثر انداز ہے۔

نیز شریعت محمدیہ کا امتیاز و تفوق خود اس بات کا متقاضی ہے کہ شرائع سابقہ کی حیثیت اس کے لیے بطور تمہید کی سی ہو اور ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے اگر ان کے بعض احکام شریعت محمدیہ میں بھی ہوں تو یہ اس تفوق کے منافی نہیں ہے۔^(۱)

شرائع سابقہ سے متعلق احکام کی پانچ اقسام

شرائع سابقہ کے احکام کو مندرجہ ذیل پانچ اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱..... عقائد سے متعلق احکام

وہ احکام جو عقائد سے متعلق ہیں عقائد تمام شریعتوں میں یکساں رہے ہیں کسی ایک دین کی شریعت کے ساتھ مخصوص نہ تھے مثلاً اللہ پر ایمان اور آخرت پر ایمان وغیرہ عقائد دین کے اصول میں سے ہیں سابقہ شریعتوں میں پائے جانے والے ان اصول دین کو شریعت اسلامی منسوخ نہیں کرتی۔

شرائع سابقہ کے پیروکاروں نے عقائد دین کی اصل شکل مسخ کر دی ہے لہذا عقائد کے حوالے سے شرائع سابقہ کے وہی احکام صحیح تصور کیے جائیں گے جو قرآن و سنت نے

بیان کیے ہیں، شرائع سابقہ کے عقائد شرعی طور پر حجت ہیں اب ان کی حجیت کی دلیل
شریعت اسلامی کی نصوص ہیں، شرائع سابقہ نہیں۔

۲۔۔۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں

وہ احکام جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں ہیں یعنی قرآن مجید اور سنت رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے ان ہی بیان نہیں کیا ایسے احکام کے بارے میں علمائے اصول کا اتفاق ہے
کہ وہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔

۳۔۔۔۔۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے

وہ احکام جنہیں شریعت اسلامی نے بیان کیا ہے اور قرآن مجید یا سنت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم میں اس بات کی دلیل موجود ہے وہ احکام ہم پر بھی اسی طرح فرض ہیں جس طرح
سابقہ امتوں پر فرض تھے احکام کی یہ قسم بلا نزاع شرعی حجت ہے۔ ان کی حجیت کی دلیل
شریعت اسلامی کی نصوص ہے اب ان کا مآخذ شرائع سابقہ نہیں بلکہ نصوص شریعت اسلامی
ہے، مثلاً روزہ سابقہ امتوں پر بھی فرض تھا قرآن مجید میں سابقہ امتوں پر روزہ کی فرضیت کا
ذکر کرنے کے ساتھ ہی امت مسلمہ پر بھی اس کے فرض ہونے کا حکم دے دیا گیا ہے۔ مان
الہی ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَنَ

تَشْقُونَ“ (۱) ”اے اوگو جو ایمان لائے ہو! تم پر روزے فرض کر دیے گئے ہیں“

طرح تم سے پہلے اوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم میں تقوی پیدا ہو۔

اسی طرح قربانی شریعت ابراہیمی کی نشانی ہے جسے شریعت اسلامی میں بھی قرآن
رکھا گیا ہے، حضرت زید بن ارقم سے مروی ہے کہ صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے پوچھا: یا رسول اللہ! یہ قربانی کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سنة ابيكم ابراهيم (۲) ”یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔“

۴..... جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید یا سنت نبوی میں کیا گیا ہے لیکن ان کا منسوخ ہونا قرآن یا سنت کی کسی نص سے ثابت ہے، 'یہ احکام ہمارے حق میں منسوخ ہیں شریعت اسلامی شرائع سابقہ کے جن احکام کی مانع ہے وہ بالاتفاق ہمارے لیے شرعی حجت نہیں ہیں یہ احکام سابقہ امتوں ہی کے لیے خاص تھے اور انہی پر فرض تھے، امت مسلمہ پر یہ فرض نہیں ہیں مثلاً شریعت موسوی میں گناہوں سے توبہ کا طریقہ اپنی جانوں کو قتل کرنا تھا۔ قرآن مجید میں ہے: "فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ" (۱) لہذا تم اپنے خالق کے حضور توبہ کرو اور اپنی جانوں کو بلاک کرو اسی میں تمہارے خالق کے نزدیک تمہاری بہتری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ پر احسان فرمایا کہ وہ توبہ کی غرض سے صدق دل کے ساتھ اپنے رب سے گناہوں کی معافی مانگ لیں: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتُّوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا" (۲) اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے توبہ کرو، خالص توبہ۔

سابقہ امتوں پر مالی غنیمت حرام تھا وہ لوگ اسے اپنے تصرف میں نہیں لے سکتے تھے، سابقہ امتیں اپنے اموال غنائم کو ایک جگہ پر جمع کر کے رکھ دیتیں اور آسمان سے آگ آکر انہیں بھسم کر دیتی تھی، امت مسلمہ کے لیے مال غنیمت کو حلال اور اس کے استعمال کو جائز قرار دے دیا گیا شریعت اسلامی نے مال غنیمت کی حرمت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: واحلت لى المغانم ولم تجعل لأحد قبلى. (۳)

اور میرے لیے غنیمت کے اموال حلال کر دیئے گئے جو مجھ سے پہلے نبی کے لیے حلال نہ کیے گئے تھے۔

۵..... جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اقرار یا انکار نہیں

شرائع سابقہ کے وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے یا جو سنت میں بیان ہوئے ہیں لیکن قرآن و سنت دونوں نے اس کا نہ تو اقرار کیا ہے اور نہ ہی انکار، یعنی شریعت اسلامی

میں ان احکام کی فرضیت یا منسوخی کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی بلکہ قرآن و سنت دونوں خاموش ہیں مثلاً پانی کی تقسیم کا جو حکم قوم صالح علیہ السلام کو دیا گیا وہ یہ تھا: ”وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ“^(۱) اور ان کو بتلا دیں کہ پانی ان کے اور ان کے درمیان تقسیم ہوگا اور ہر ایک اپنی باری کے دن پانی پر آئے گا۔ ایک اور مثال تورات کے اس حکم کی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان فرمایا ہے:

”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ“^(۲)

تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ پھر جو قصاص کا مدقہ کرے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔

مذہب اربعہ میں شرائع من قبلنا کی فقہی حیثیت

مذہب اربعہ کے تمام بی ائمہ متبعین اس سے استدلال کرتے ہیں پھر چوں کہ اس دلیل شرعی کی معرفت کا طریق صرف کتاب و سنت ہے اس لیے اسے اصول فقہ کی مستقل اصل خامس کا مقام نہیں دیا گیا بلکہ اسے کتاب و سنت ہی کا تابع مانا گیا۔^(۳)

فقہ حنفی

علامہ احناف میں حضرت امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ)۔۔۔ مہایات کی صحت پر حضرت صالح علیہ السلام کی شریعت کے ان احکام سے استدلال کیا ہے

”وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ“^(۴)

(۲) المائدة : ۴۵

(۱) القمر : ۲۸۰

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : مسألة : المختار أنه صلى الله عليه وسلم ونحو

متعبدون بشرع من قبلنا، ج ۲ ص ۲۳۰ (۴) القمر : ۲۸

اور ان لوگوں کو یہ بتلا دینا کہ پانی (کنویں کا) ان میں بانٹ دیا گیا ہے۔
نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ۖ“^(۱)

صالح علیہ السلام نے فرمایا کہ: یہ اونٹنی ہے، پانی پینے کے لیے ایک باری اس کی ہے
اور ایک مقررہ دن میں ایک باری تمہاری (یعنی تمہارے مویشی کی)۔

شمس الأئمة سرخسی رحمہ اللہ رقم ۱۱۱۱ میں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں
”قسمة الشرب بطريق المهايأة“ پر درج بالا آیات ہی کے ذریعہ استدلال کیا ہے۔
مہایاۃ تقسیم منافع کو کہتے ہیں، منافع چوں کہ معنوی اور ناقابل قسمت ہوا کرتے ہیں
اس لیے ان کی تقسیم ایک باعث اشکال اسر تھا، امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ آیات کے ذریعہ
استدلال کرتے ہوئے اس کو حل فرمادیا کہ ایام و وقت کے لحاظ سے منافع کی تقسیم ہو سکتی ہے
لہذا ایک نہر اگر چند کاشت کاروں کے درمیان مشترک ہو تو وہ یومیہ یا وقتیہ باری لگا کر اپنے
کھیت کی ضروریات پوری کر سکتے ہیں۔

فإن شمس الأئمة ذكر أن محمدا استدلال في كتاب الشرب على جواز

القسمة أي قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين.^(۲)

ایسے ہی مسلمان کو ذمی کے بدلے، میں قصاصاً قتل کرنے پر حنفیہ نے اس آیت سے
استدلال کیا ہے: ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ“^(۳)

اور ہم نے ان پر اس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے جان کے۔

فقد استدلال الحنفية بقوله تعالى ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ“ على
وجوب قتل المسلم بالذمی.^(۴)

فقہ مالکی

مالکیہ نے محض قرآن کی شہادت پر قاضی کو فیصلہ کی اجازت دی ہے، اس قاعدہ پر

(۱) الشعراء: ۱۵۵ (۲) كشف الأسرار: باب شرائع من قبلنا، ج ۳ ص ۲۱۶

(۳) المائدة: ۲۵ (۴) الموسوعة الفقهية: ج ۱۰، ص ۶۰، مرقینا، ج ۲ ص ۱۹۰

ان کا استدلال حضرت یعقوب علیہ السلام کا یہ عمل ہے کہ انہوں نے آثار و قرآن ہی کی بناء پر برادرانِ یوسف کے اس بیان کو رد کر دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیے نے کھالیا ہے، برادرانِ یوسف کے بیان مذکور کو غلط قرار دینے کے لیے حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس کوئی عینی شہادت نہ تھی بس کچھ علامات و قرائن تھے اسی قاعدہ پر مالکیہ نے یہ تفریع کی کہ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں بحالتِ مردہ پایا جائے اور وہ غیر مختون اور زنا باندھے ہوئے ہو تو اس کو علامتِ کفر ٹھہراتے ہوئے اُسے مقابرِ مسلمین سے دور رکھا جائے گا، مسلمانوں کے قبرستان میں اُسے دفن نہیں کیا جائے گا:

لو وجد میت فی دار الإسلام، وهو غیر مختون وعلیہ زنا فلا یدفن فی مقابر المسلمین، استنادا إلى هذه الأمانة^(۱).

فتہ شافعی

برچند کے الموسوعة الفقہیہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اس صحیح مذہب شرائع من قبلنا کے عدم اعتبار کا بتلایا گیا ہے مگر فقہ شافعی کی بعض فردعات اور خود اصولین شوافع کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی فی الجملہ حجت ہے، چنانچہ امام الحرمین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ضمانت و ذمہ لینے کی صحت پر شریعت یوسف علیہ السلام کے اس حکم کے ذریعہ استدلال کیا:

”وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حَبْلٌ بِعِزٍّ وَآثَابُهُ زَعِيمٌ“^(۲).

(کہ) جو شخص اس کو (بادشاہی پیمانے کو) لا کر حاضر کرے میں اس کے لیے ضامن ہوں۔ یہاں بار شتر غلہ کی مقدار اس شخص کی اجرت ٹھہرائی گئی جو مسروقہ بادشاہی پیمانہ کو لا کر حاضر کر دے، شاید ان کے ہاں اجرت مذکور کی مقدار معلوم و متعین تھی اس لیے منادی نے بار شتر کی ذمہ داری لی تھی، اسی طرح شوافع کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کو سو کوڑے مارنے کی قسم کھالے پھر اُسے کھجور وغیرہ کے ایسے گچھے سے مارے جو سوا جزاء پر مشتمل ہو تو وہ اپنی قسم

(۱) الموسوعة الفقہیة: حرف الشین، شرع من قبلنا، ج ۲۶ ص: ۱۹، ۱۸

(۲) یوسف ۷۲۰

و پوری کرنے والا شمار ہوگا کیوں کہ حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ ہمارے سامنے ہے:
 وقال امام الحرمین: للشافعی میل الی هذا وبنی علیہ أصلاً من أصوله
 فی کتاب الأطعمة وتابعه معظم الأصحاب. وقال فی النهاية وقد
 استأنس الشافعی لصحة الضمان بقوله تعالی: ولمن جاء به حمل بعیر
 وأنا به زعیم، فكان الحمل فی معنی الجعالة لمن ینادی فی العیر
 بالصواء ولعله کان معلوما عندهم وتعلق الضمان به، وقال ایضاً فی
 کتاب الضمان فیمن حلف لیضربن عبده، مائة سوط فضر به
 بالعشکول إنه یبرأ لقصة ایوب علیہ السلام^(۱)

نتیجہ حنبلی

ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد الحسین التركي نے علماء حنابلہ کی تفسیرات کی روشنی میں باحوالہ
 بت کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا رائے مذہب بھی وہی ہے جو احناف و مالکیہ کا ہے۔
 چنانچہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:
 اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانے تو شرعاً اس کی یہ نذر منعقد
 ہو جائے گی اور اسے اپنے بیٹے کے بجائے ایک دنبہ ذبح کرنا ہوگا کیوں کہ شریعت ابراہیمی
 ہمارے مد نظر ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسا ہی کیا تھا، قرعہ اندازی کے جواز
 ثبوت پر حنابلہ نے شریعت یونس علیہ السلام اور واقعہ مریم رضی اللہ عنہا کے ذریعہ استدلال
 کیا کہ جس طرح قرعہ اندازی کے ذریعہ حضرت یونس علیہ السلام کے کشتی میں بیٹھے رہنے
 کے حق کو سوخت کر دیا گیا تھا اور حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے حق حضانت کو قرعہ اندازی ہی
 کے ذریعہ طے کیا گیا تھا ایسے ہی ہماری شریعت میں قرعہ اندازی حکماً نافذ ہے۔
 اور بعض سوخت کیے جاسکتے ہیں۔





رُؤُوسُ الشُّرُوطِ پانچ سوئہری ارشادات



مولانا محمد نعمان

آلاءُ المعارف کراچی



سائنس الٰہیہ کے ایمان و اخلاقیات

مولانا محمد نعمان صاحب

آلاءُ المعارف کراچی



پیشکش کنندہ: مولانا محمد نعمان صاحب

بہشتی زیور

آلاءُ المعارف کراچی



سورسول اکرم

